Santayana

El egotismo en la filosofía alemana

Edición de Daniel Moreno Moreno



CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO • BIBLIOTECA NUEVA

EL EGOTISMO EN LA FILOSOFÍA ALEMANA

CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO
Colección dirigida por
Jacobo Muñoz

George Santayana

EL EGOTISMO
EN LA FILOSOFÍA ALEMANA

Edición de Daniel Moreno Moreno

BIBLIOTECA NUEVA



siglo xxi editores, s. a. de c. v.
CERRO DEL AGUA, 248, ROMERO DE TERREROS,
04310, **MÉXICO**, DF
www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, s. a.
GUATEMALA, 4824,
C 1425 BUP, **BUENOS AIRES**, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

salto de página, s. l.
ALMAGRO, 38,
28010, **MADRID**, ESPAÑA
www.saltodepagina.com

biblioteca nueva, s. l.
ALMAGRO, 38,
28010, **MADRID**, ESPAÑA
www.bibliotecanueva.es

editorial anthropos / nariño, s. l.
LEPANT, 241,
08013, **BARCELONA**, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

Almagro, 38
28010 Madrid
www.bibliotecanueva.es
editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 978-84-9940-573-5

Edición digital

ÍNDICE

EL EGOTISMO EN LA FILOSOFÍA ALEMANA

APÉNDICES

INTRODUCCIÓN

El egotismo como paso en falso de la filosofía

1. Santayana, ya un clásico

George Santayana figura en su partida de bautismo con el nombre de Jorge Agustín Nicolás Ruiz de Santayana y Borrás, nacido el 16 de diciembre de 1863 a las nueve de la noche en el número 69, 2.º piso, de la calle Ancha de san Bernardo, en Madrid —en el año 2013 se cumplió, por tanto, el 150 aniversario de su nacimiento—. Resultó ser una partida de bautismo famosa porque Santayana la colocó, en castellano, como nota a la primera página del tomo primero de sus memorias[1], publicado —en inglés, como el resto de su obra— en 1944. Fue así conocida por todos sus lectores. Un modo, creo, de dejar claro desde el principio que, a pesar de la opinión entonces común, él no era norteamericano. Su estancia en Boston y en la Universidad de Harvard durante cuarenta años le dejó, no obstante, una huella indeleble. Así como sus numerosos viajes cruzando el Atlántico, sus estancias en Londres, París y Madrid, y sus fuertes vínculos con Ávila. Sin olvidar que sus últimos veintisiete años los pasó en Roma. De modo que no solo su vida sino también su obra presentan un característico aspecto híbrido, donde se encuentran y mezclan, como adelanto de un modo de estar

[1] *Personas y lugares*, trad. de Pedro García Martín, Trotta, Madrid 2002, págs. 37-38.

cada vez más extendido y habitual, polifacéticos elementos en principio dispares.

De ahí que las presentaciones más recientes de su figura destaquen que Santayana pusiera en contacto ambas orillas del Atlántico y estableciera un fructífero diálogo entre las culturas europeas —la antigüedad, la tradición y el clasicismo— y norteamericana —el pragmatismo y la modernidad—. Siempre atento a las modas filosóficas y científicas de finales del siglo XIX y primera mitad del siglo XX, Santayana, ante los excesos del tardorromanticismo y la barbarie que veía avecinarse, buscó en los griegos la cordura suficiente para afrontar con coraje la desintegración de la Modernidad. Su voz, que sonó con fuerza en el Harvard de sus años de poeta y profesor —1894-1912— y que alcanzó renombre internacional en los difíciles años de la Segunda Guerra Mundial, acabó en un discreto silencio en los años posteriores a su muerte. Su mensaje, con todo, no perdió ni un ápice de intemporalidad, motivo que explica su lento pero imparable resurgir. La claridad, independencia y cordura de su pensamiento, unido a la belleza de su expresión literaria, hacen de él un escritor atípico dentro de su marcado clasicismo, un sabio que contempla el mundo para ofrecernos una reflexión esencial sobre la realidad humana y sobre las posibilidades de felicidad inteligente. Su sistema parte de una concepción radicalmente materialista que entronca con Demócrito, Lucrecio y Spinoza, pero que no renuncia a integrar los altos vuelos del espíritu que proponen las grandes religiones y los sistemas del idealismo filosófico. Su filosofía, una combinación insólita entre el materialismo más descreído y la exaltación de la vida espiritual contemplativa, conjuga la tragedia y la ironía en una única mirada tan distante como comprensiva.

Basta cotejar los datos aportados sobre su vida, obra y bibliografía[2] —donde he recogido solo los libros, no los numerosos

---

[2] La bibliografía reciente se encuentra disponible en http://internationalconferenceonsantayana.blogspot.com.es

artículos— para constatar la reciente eclosión de su figura, circunstancia que quizá le haga merecer el título de *Un clásico para el siglo XXI*. Al detectar, ya desde su juventud, la ruina sobre la que se asentaba el edificio de la Modernidad, encontró refugio en los clásicos —Lucrecio, Spinoza, Demócrito, Aristóteles, Platón—; estos le sirvieron de apoyo durante las dos ruinas efectivas que asolaron Occidente —dos guerras mundiales, efecto de varias guerras civiles reconducidas—; de modo que ahora, mutuamente derrotados los bandos contendientes en el siglo pasado, emerge la figura de Santayana —sin duda, a su pesar—, indemne por ajeno, fascinante por lúcido e inclasificable por matizado. Contagiado, en cualquier caso, del aroma a clásico que emana de las fuentes íntimas de su pensamiento. Pero nunca antimoderno. James, Hume, Schopenhauer, Russell, Nietzsche o Bergson, pensadores a los que conoció en profundidad, se lo impiden. De ahí que su crítica a la Modernidad sea interna y que pueda aún producirnos la perplejidad necesaria para sugerir posibilidades vitales y teóricas no por atemporales menos centrales. Se puede decir que Santayana ha sobrevivido a la quiebra tanto de los modelos teóricos basados en los «grandes relatos» dominantes durante buena parte del siglo xx como de los planteamientos posmodernos de sus últimos decenios.

2. El egotismo detectado y diseccionado

De modo mucho más notorio que en otros libros de Santayana, el lector va a encontrar en *El egotismo en la filosofía alemana* el tono de alta divulgación creativa, no el característico estilo erudito profesoral. El libro se inscribe por tanto en una larga tradición —acaso olvidada, incluso denigrada, por las Historias de la Filosofía al uso—, pero de gran presencia en la historia del pensamiento. En este caso, además, es divulgación «de autor», valga decir. Santayana va a las fuentes originales, las lee, naturalmente, a su modo, y es capaz de producir un texto a mano

alzada, con la seguridad del filósofo, sin necesidad de mostrar su erudición con largas notas ni citas exactas. Él ofrece el resultado de su propia digestión de los clásicos alemanes, no, como a veces ocurre, un disimulado *collage* de materiales crudos. Consigue así llegar a un público más amplio, en un momento precisamente en que ese público —ávido de estar a la última en literatura, religión, arte, poesía, filosofía o ciencia, la inmensa minoría de la que habló Juan Ramón y de la que somos herederos— aumentaba tanto en Europa como en las dos Américas.

Y el tema propuesto, el egotismo, interesó vivamente desde el primer momento, a pesar de que el término resultaba, y quizá resulte todavía, extraño. Pero ignorar el sentido técnico que el egotismo adopta en Santayana es ignorar a Santayana mismo.

No fue ajeno al éxito del libro su fecha de edición, 1916, cuando Europa estaba inmersa en la Gran Guerra, uno de cuyos contendientes, Alemania, era criticado en el libro y precisamente desde la filosofía. Como tampoco es casual que la segunda edición coincida a su vez con la Segunda Guerra Mundial, de nuevo con Alemania como protagonista. Fueron momentos propicios para múltiples libros de guerra, compañeros de viaje efectivos del libro de Santayana, pero este, como el lector comprobará, era diferente. Es difícil encontrar en él, como en el resto de la obra santayaniana, juicios sumarios —no digamos ya sumarísimos— sobre ningún autor. Santayana entra en cada uno de ellos, comprende sin dejarse cautivar, y sale. De ahí que sus apreciaciones destaquen tanto las que él considera debilidades de un pensador como sus fortalezas. Nada más ajeno a Santayana que una historia en blanco y negro, o de buenos y malos.

De hecho, lo que él quiere denunciar es una idea, nunca a un pensador concreto ni a una nación determinada. Allí donde encuentra indicios de egotismo, allí salta su alerta. Y lo detecta no solo en el pensamiento alemán sino en pensadores como Platón, Emerson, Berkeley, Russell, Bergson o Plotino, incluso en sus amados Demócrito y Spinoza. La idea ya le preocupaba

desde su juventud y es un *leitmotiv* que recorre toda su vida y toda su obra. Para mostrarlo, baste citar juntos dos fragmentos de sus cartas, la primera de ellas dirigida el 29 de mayo de 1887 a Henry W. Abbot y la segunda el 9 de febrero de 1951 a Warren A. Smith: «puesto que no creo que la inteligencia sea el centro de las cosas, sino solo un punto de su circunferencia»[3], «por desgracia hay cierto moralismo o humanismo cosmológico o metafísico que sostiene que el universo está gobernado por los intereses humanos y por un supuesto sentido moral universal… A este «humanismo» es al que llamo egotismo o moralismo y el que rechazo por completo»[4].

Pero no se puede negar que el ambiente de la guerra influyó en la redacción de *El egotismo*. Él mismo lo describe con estas palabras: «Quizá en América», le escribe a Mary W. Winslow en diciembre de 1914, «no estéis tan obsesionados como aquí con esta Guerra, pero yo soy incapaz de quitármela de la cabeza solo porque otros estén menos preocupados… Aquí uno puede desahogarse porque todo el mundo piensa en lo mismo. He leído y estoy leyendo todos los libros alemanes que encuentro que arrojen luz sobre su comportamiento, y he comenzado a escribir sobre el asunto —no exactamente porque lo desee, sino porque es imposible pensar con seriedad y de forma continuada en ningún otro asunto—»[5]. El resultado fue *El egotismo*, pero en él cristalizan ideas que ya venía publicando en sus libros anteriores. En *La razón en la sociedad*, segundo volumen de *La vida de la razón*, por ejemplo, había escrito Santayana nueve años antes: «Cuanto más reflexivo y autoconsciente se vuelve alguien, de modo más completo queda su experiencia subsu-

---

[3] *The Letters of George Santayana. Book One (1868-1909)*, MIT Press, Cambridge, 2001, pág. 79.

[4] *The Letters of George Santayana. Book Eight (1948-1952),* MIT Press, Cambridge, 2008, pág. 327.

[5] *The Letters of George Santayana. Book Two (1910-1920)*, MIT Press, Cambridge, 2001, pág. 207.

mida y absorta en su perenne 'Yo'. Cuando la filosofía acude a reforzar este egotismo reflexivo, puede llegar incluso a considerar toda la naturaleza solo como un sueño suyo casi voluntario y puede animarse por ello a dotar el mundo físico de un color sentimental y dramático»[6].

Es cierto que en el título se habla de la filosofía alemana, pero Santayana no dirige su libro contra Alemania, ni contra *toda* la filosofía que se hacía en Alemania. Él escribe sobre el protestantismo, Goethe, Kant, Fichte, Stirner, Hegel, Schopenhauer y Nietzsche, pero en ellos busca solo un aspecto, su egotismo, no desarrolla los estudios exhaustivos al uso. El resultado, por cierto, sorprenderá seguramente a muchos lectores, habituados, desde la época de Ortega y la Universidad Central, a leer con respeto precisamente a esos autores, a considerarlos los filósofos modernos de referencia. El aspecto que adoptan, sin embargo, tras la disección santayaniana está muy lejos de ser el habitual. Quizá haya que buscar, precisamente, en la forma tan distinta que tuvieron Santayana y Ortega de acercarse al pensamiento alemán la explicación para la escasa presencia de Santayana en la pujante vida filosófica y cultural española anterior a la Guerra Civil. Siempre queda la curiosidad retrospectiva de saber, por ejemplo, cómo habría leído un García Morente el capítulo sobre Kant. Antonio Marichalar, quien intentó introducir a Santayana en España, escribe, por ejemplo, sobre *El egotismo*, entre otras cosas, lo siguiente: «Al examinar la influencia de Kant [Santayana] la disputa peor que su doctrina, por cuanto los axiomas que debieron eludir el subjetivismo fueron los que con más ahínco fomentaron la exaltación del yo… Podrá tacharse de exagerada esta opinión pero hay que reconocer que cuando proclama la predilección del intelecto germano por el imperativo categórico, no lo hace movido por un espíritu impresionable de enemigo

---

6 George Santayana, *The Life of Reason or The Phases of Human Progress. Revised by the Autor in Collaboration with Daniel Cory*, Scribner's Son, Nueva York, 1953, pág. 151.

ocasional… Nos hemos detenido en este libro porque quizá pudiera parecer circunstancial, excesivo: impropio de su autor, y, sin embargo, el síntoma que señala es un hecho cierto que se descubre en el transcurso de la filosofía alemana y que ha venido exaltándose hasta adquirir su máxima tensión en el expresionismo, donde el hombre —como en *La Aurora humanocéntrica* de Rubiner— se constituye en centro del Universo»[7].

Para entender el sentido técnico que el egotismo adopta en Santayana, conviene aclarar, en primer lugar, cierto malentendido: no se trata del egoísmo llevado a su extremo. El egoísmo es un concepto ético, contra el que Santayana no tiene nada que decir; en todo caso, entiende que todo animal, también el humano, sea egoísta, sanamente egoísta, valga decir. Con el término egotismo, Santayana se sitúa a nivel ontológico, no ético; o, para ser más precisos, en el paso en falso que se da cuando una noción epistemológica se convierte imperceptiblemente en una arriesgada afirmación ontológica. A saber, el pensamiento moderno, al menos desde Descartes, consideró al sujeto como dador de sentido, al descubrir su papel como único y obligado camino de acceso al mundo entorno. Puesto que del mundo solo tenemos ideas y estas se encuentran en la *res cogitans*, el yo se convierte en lo más indudable y, por ende, lo más real. De ahí se sigue, coherentemente, la llamativa afirma-

---

[7] Antonio Marichalar, «El español inglés George Santayana», *Revista de Occidente*, 3.9, 1924, págs. 351-352. [Reproducido en *Teorema* XXI/1-3, 2002, págs. 167-177]. Aún estan por estudiar las circunstancias que impidieron que Santayana aceptara el ofrecimiento del que informa Marichalar en 1926: «Conocido es el prestigio de que goza George Santayana en las letras inglesas y en la filosofía actual. Pero su obra y él mismo son casi desconocidos en España. Nunca se ha publicado una página suya vertida al castellano; nunca se ha dirigido Santayana, de una manera directa, a los que son sus compatriotas. La Residencia [de Estudiantes] se ha honrado invitándole reiteradamente; mas no habiendo obtenido todavía una aceptación por parte del profesor Santayana, se complace, en tanto se presenta oportunidad propicia, en publicar un breve ensayo…», Antonio Marichalar, «George Santayana. Traducción y nota», *Residencia* 1.2, 1926, pág. 151.

ción de que el sujeto crea el mundo conocido, puesto que, para ser conocido, el mundo necesita un sujeto que lo organice espacio-temporalmente y lo dote de distintas relaciones, la causalidad entre ellas. El paso en falso, o falacia, se da cuando se olvida el adjetivo *conocido*, y se escribe, sin más, que *el sujeto crea el mundo*, dando por hecho que *mundo* y *mundo conocido* son sinónimos. De una afirmación tautológica, que para que el mundo sea conocido ha de haber algo que lo conozca, se pasa a un absurdo: que para que el mundo exista ha de haber un sujeto que lo conozca.

Aquí es donde entra Santayana. Ese es el matiz en el que él se centra. Y su punto de vista es el del sentido común: le recuerda a los filósofos que el mundo ya existía antes de que surgiera el sujeto, y que seguirá existiendo una vez que este desaparezca. El yo es efecto de una realidad que queda más allá de él, no su causa. Siendo cierto que todas las categorías utilizadas para nombrar a lo que queda más allá —mundo, naturaleza, cosmos, materia, sustancia, universo— son categorías creadas por el sujeto, de ahí no se sigue que, al crear la categoría, se cree la cosa. La palabra crea el objeto solo en el pensamiento mítico; así piensan los niños, los teólogos y los poetas. Pero el ego que así piensa se considera no solo el eje del mundo, sino su creador; y ahí está el error. Tampoco le convence a Santayana llamar al mundo previo y entorno *lo incognoscible*, porque sigue siendo una etiqueta que recoge la relación del mundo respecto al sujeto: solo indica que el sujeto no puede llegar a él. Santayana mismo prefiere los tradicionales términos *naturaleza* o *materia* como categorías filosóficas para nombrar el mundo, porque no se trata de añadir nuevas categorías sino de utilizarlas con cuidado. Y con modestia. Porque el ego que olvida que la materia ya tuvo que tener un espacio-tiempo y un orden propios antes de que surgiera el ego mismo —de lo contrario, el ego no hubiera surgido— debe su olvido a que ocupa el lugar tradicionalmente atribuido a la divinidad. Solo así puede el ego pensar que el mundo se crea conforme él lo piensa, o lo sueña o lo dirige.

El sujeto así autoafirmado puede considerar que su voluntad es absoluta y su lógica omnipotente. Si se cambia de lógica, o de lenguaje, se cambia de mundo. La naturaleza existe solo en tanto que contraparte mítica del ego, coloreada con los sentimientos de este, de modo que las infinitas complicaciones y la continua ironía de la naturaleza quedan en segundo plano, o simplemente se declaran inexistentes. La armonía preside entonces la relación entre el hombre y la naturaleza —dado que se piensa en la naturaleza *humanada*, valga decir—, la razón gobierna el mundo y hace que este sea habitable e inteligible. Incluso se considera que los valores morales del sujeto presiden el movimiento de la naturaleza y que esta persigue, como su fin más importante, la aparición del hombre. Se afirma así de modo absoluto el poder del sujeto desde el punto de vista ontológico y de su perspectiva desde el punto de vista moral. Solo existe lo inmediato al sujeto, los hechos se reducen a ideas, las propiedades esenciales de las cosas han de proceder del sujeto, por ejemplo, su unidad. Puesto que el hombre es un animal y se considera poseedor de alma, la naturaleza también ha de ser un animal y el cosmos ha de tener su alma. La gramática y las virtudes humanas quedan así hipostasiadas. Y lo mismo se aplica a su visión de la historia. Lejos de ser un cúmulo de datos, que se suceden en flujo permanente y monótono, la historia se convierte en un drama en el que se desarrollan las posibilidades del sujeto, presidido por la finalidad.

Para Santayana, por el contrario, es más honesto reconocer la divergencia entre el mundo y los fines del sujeto, aceptar que el hombre no es un dios solitario, sino un animal rodeado de un mundo material y social, y que la ilusión habitual de la mente humana de considerarse lo más importante es solo una ilusión. Y hay vida tras esa desilusión: basta considerar que el mundo ofrece instrumentos para la realización de los fines propuestos por la razón, y que esa puede ser la tarea del sujeto; pero no se puede forzar el mundo hasta que, extenuado y dislocado, parezca ofrecer él mismo los modelos y los fines

que el hombre más desee. Sería algo así como pretender que las montañas, en vez de ser tan inhóspitas como habitualmente lo son para el hombre, ofrecieran por ellas mismas los rostros humanos más queridos —piénsese en las montañas de Rushmore de Dakota del Sur, donde el turista puede contemplar a George Washington, Thomas Jefferson, Theodore Roosevelt y Abraham Lincoln.

La distinción entre mundo y mundo conocido —contrapunto a la equiparación por Berkeley entre ser y ser percibido— sitúa a Santayana en el siguiente eje de relaciones con los paradigmas filosóficos más generales: al idealismo le critica que, al situarse en la conciencia como único plano real, tiende a negar la existencia del mundo externo y la transitividad del conocimiento; que consigue así alcanzar el ideal del conocimiento —que sea infalible, literal, absolutamente seguro—, pero al precio de eliminar el objeto. El idealista no se pregunta por qué la conciencia tiene un punto de vista y un interés puesto que la respuesta le llevaría a reconocer el papel de la materia. Un espíritu que fuera real y completamente puro —considera Santayana— no podría decidirse por ningún objeto en especial. Por esta razón, Santayana habla siempre del materialismo implícito en todo idealismo porque el idealismo *encuentra* en las ideas los rasgos que pertenecen a la materia, aunque esta se niegue verbalmente. Con todo, acepta del idealismo la posibilidad de que el hombre suspenda su afán por dominar el mundo, se centre en sí mismo olvidado del objeto y llegue al éxtasis, momento en el que no hay error posible. El error consiste en convertir ese momento pasajero en sede definitiva donde vivir, desde donde pensar, olvidando que tiene un origen necesario y un final, también inevitable, puesto que procede de la inconstante y contingente materia.

Del realismo ingenuo afirma Santayana que, puesto que admite la existencia independiente del objeto y del sujeto, sí que hace transitivo al conocimiento. La conciencia se convierte en espejo del mundo. Se consigue el ideal del conocimiento, pero al

precio, en este caso, de eliminar el elemento intermedio del conocimiento, las representaciones o las ideas. El realismo elimina el error, pero al precio de caer en la ilusión: toma como procedente del objeto lo que procede del órgano de conocimiento. Es una ilusión espontánea e infantil que hace a la realidad *humana*, demasiado humana, pero es una ilusión: la realidad no se deja abarcar por las redes cognoscitivas humanas. Lo bello, lo bueno, los valores, los intereses, incluso la identidad y ciertas relaciones no pertenecen a la realidad, son *proyectadas* por el hombre y tomadas luego inadvertidamente como reales. El aspecto positivo del realismo es el reconocimiento de que hay un mundo externo que produce al hombre, respecto al cual el hombre es secundario, un mundo que se ofrece para que el hombre lo conozca y que no va a defraudarle totalmente.

El idealismo trascendental, por su parte, admite los tres elementos del conocimiento, imprescindibles para Santayana: hay algo por conocer, algo que conoce, y un medio a través del cual se conoce. El mundo no se entrega al sujeto tal como es en sí mismo porque el sujeto organiza con elementos *a priori* el material que recibe de fuera. Es por ello la gran aportación de la época moderna a la filosofía, pero siempre que se limite a un uso metodológico. Santayana destaca la diferencia ontológica entre el objeto y su representación, e insiste en lo fácil que resulta tomar imperceptiblemente la representación por el objeto. Por eso no desespera del carácter simbólico que adquiere el conocimiento una vez que la pretensión de literalidad es inalcanzable. Cuando se olvida que las categorías humanas son meros símbolos y se las reifica, es cuando surge el egotismo.

Para Santayana, la lógica, o el sentido, tanto en la naturaleza como en la historia, solo aparece pagando un alto precio: el de eliminar en el relato elegido todos los elementos que no encajan —y eso que, a veces, lo que no encaja son seres humanos—; si se incluyera *todo*, la perspectiva desaparecería, nos encontraríamos en el punto de vista ahumano atribuido tradicionalmente a la divinidad. Su filosofía por ello es para minorías, para ciertos poe-

tas y ciertos filósofos, capaces de vivir en un cosmos ordenado pero carente de sentido, que saben que «estamos condenados a vivir dramáticamente en un mundo que no es dramático»[8]. Para que hubiera drama en el mundo, habría que suponer un Dios creador, un Demiurgo ordenador o una finalidad inmanente. Pero Santayana considera que las tres opciones son ilusiones. De modo que, cuando la filosofía alemana coloca al ego en el lugar vacante dejado por la divinidad, Santayana denuncia el paso en falso dado y lo etiqueta como *egotismo*.

---

[8] George Santayana, *Realms of Being*, Scribner's Sons, New York, 1942, pág. 463. Esta es una de las frases de Santayana que, a pesar de su crueldad, más cita Fernando Savater —cfr. Fernando Savater, *Acerca de Santayana* (José Beltrán y Daniel Moreno, eds.), Valencia, Universidad de Valencia, págs. 97, 109, 129, 143, 150, 169, 189.

Nota a la edición

Egotism in German Philosophy fue publicado por Dent, de Londres, y por Charles Scribner's Sons, de Nueva York, en 1916. En 1939 fue reeditado por Dent y en 1940 por Scribner's Sons, incluyendo un «New Preface» y un «Postscript».

Vicente P. Quintero tradujo el libro, a partir de la edición de 1939, para Imán, de Buenos Aires, en 1942. Esta traducción, brillante por momentos, es la que he revisado y corregido. He tenido también en cuenta un texto poco conocido: «Paganismo» (primera mitad del cap. XIV), traducción de Antonio Marichalar, *Residencia* 1.2, 1926, págs. 153-154.

La edición se completa con dos Apéndices, en traducción de Daniel Moreno. En el primero, se rescata «What is the Ego». Tal como informa su editor, Daniel Cory, el ensayo iba a ser el capítulo VI de *El egotismo en la filosofía alemana*. Daniel Cory lo publicó dentro de su *The Birth of Reason and Others Essays by George Santayana*, Columbia University Press, Nueva York/Londres, 1968, págs. 175-184. Las notas al pie numeradas son de Daniel Cory, mientras que las notas con asterisco son de Daniel Moreno.

En el Apéndice 2 se incluye el artículo que Edward Leroy Schaub (1881-1953), profesor de la Universidad norteamericana de Northwestern y editor de *The Monist* hasta 1936, le dedica en 1940 al libro de Santayana, a la sazón recientemente publicado.

El texto, «Santayana's Contentions Respecting German Philosophy», fue una de las dieciocho contribuciones incluidas en *The Philosophy of George Santayana* (P. A. Schilpp, ed.), Northwestern University Press, Evanston, 1940, págs. 399-415. Las numerosas citas que incluye en su estudio están referidas a las páginas de la presente edición. Schaub, ejemplo del modo profesional y profesoral de leer y de escribir —tan ajeno al estilo y al talante santayanianos—, cuestiona tanto el método de Santayana como las fuentes que utiliza y las críticas que hace a la filosofía alemana. De ahí que Santayana, entre prudente e irónico —regalando además un atrevido bosquejo del oficio de crítico filosófico— responda al profesor Schaub dentro de su *Apologia Pro Mente Sua*, incluida en el mismo volumen, en el apartado VIII, «Criticism» —*The Philosophy of George Santayana*, págs. 549-554.

CRONOLOGÍA

Vida y obra de Santayana

1863

- Jorge Santayana nace en Madrid el 16 de diciembre. Su madre, Josefina Borrás (c 1826-1912), vive los avatares del liberalismo español. Se casa en 1862 en segundas nupcias con Agustín Ruiz de Santayana (c 1814-1893), abogado y diplomático en Filipinas.

1868

- Josefina Borrás se traslada a Boston con los hijos de su primer marido George Sturgis (1817-1857).

1872

- Santayana, acompañado por su padre, se traslada a Boston para recibir educación norteamericana. Su padre regresa a Ávila.

1874-1882

- Estudia en la Boston *Public Latin School.*

1882

- Ingresa en la Universidad de Harvard.

1883

- Inicia la costumbre, mantenida hasta 1930, de volver a España durante los veranos.

1887-1889

- Becado en Berlín para ampliar estudios de filosofía. Asiste a las clases de Paulsen y Vaihinger. Realiza visitas a Oxford y Ávila.

1889

- Tesis doctoral: *El sistema de filosofía de Lotze.*

1894-1896

- *Sonnets and Others Verses.*

1896

- *El sentido de la belleza* (trad. de Carmen García Trevijano, Tecnos, Madrid, 2002).

1893

- Año de su *metanoia,* coincidente con la muerte de su padre, el matrimonio de su hermanastra Susana, la muerte de su amigo Warwick Potter y el final de la juventud.

1896-1897

- En Cambridge, Inglaterra. Estudia a Platón bajo la dirección de Henry Jackson. Coincide con Bertrand Russell, George E. Moore y John MacTaggart.

1900

- *Interpretaciones de poesía y religión* (trad. de Carmen García Trevijano y Susana Nuccetelli, KRK, Oviedo, 2008).

1905-1906

- *La vida de la razón* (selección de José Beltrán Llavador, Tecnos, Madrid, 2005).

1910

- *Tres poetas filósofos: Lucrecio, Dante, Goethe* (trad. de José Ferrater Mora, KRK, Oviedo, 2009).

1912

- Muere su madre. Santayana se despide de Harvard y Estados Unidos para no volver nunca.

1913

- *Winds of Doctrine. Studies in Contemporary Opinion.*

1914-1919

- En Oxford durante la Primera Guerra Mundial.

1916

- *El egotismo en la filosofía alemana* (trad. de Vicente P. Quintero, Imán, Buenos Aires, 1942).

1920-1941

- Inicia la costumbre de pasar los inviernos en Roma —Hotel Bristol— mientras viaja en verano a París, Niza, Cortina d'Ampezzo —Hotel Cristallo—, Fiesole —Villa Le Balze—, Nápoles, Londres y Ávila; en otoño suele estar en Venecia —Hotel Danieli—. En 1925 decide permanecer durante todo el año en Roma, en el Hotel Bristol.

1920

- *Carácter y opinión en los Estados Unidos* (trad. de Fernando Lida García, Hobbs-Sudamericana, Buenos Aires, 1971).

1922

- *Soliloquios en Inglaterra y soliloquios posteriores* (trad. de Daniel Moreno Moreno, Trotta, Madrid, 2009).

1923

- *Escepticismo y fe animal* (trad. de Ángel M. Faerna, Antonio Machado Libros, Madrid, 2011).

1925

- *Diálogos en el limbo* (trad. de Carmen García Trevijano, Tecnos, Madrid, 1996; 2.ª ed. ampliada, 2014).

1927

- *Platonismo y vida espiritual* (trad. de Daniel Moreno Moreno, Trotta, Madrid, 2006).

1927-1942

- *Los reinos del ser* (trad. de Francisco González Aramburu, FCE, México, 2006).

1933

- *Some Turns of Thoughts in Modern Philosophy.*

1935

- *El último puritano. Una memoria en forma de novela* (trad. de Ricardo Baeza, Edhasa, Barcelona, 1981).

1939-1945

- En Roma durante la Segunda Guerra Mundial.

1940

- *The Philosophy of George Santayana,* (P. A. Schilpp, ed.).

1941

- Se traslada a vivir a la Clinica della Piccola Compagna di Maria en Roma por razones económicas y de salud.

1944-1953

- *Personas y lugares.* Fragmentos de autobiografía (trad. de Pedro García Martín, Trotta, Madrid, 2002).

1946

- *La idea de Cristo en los Evangelios* (trad. de Demetrio Náñez, Sudamericana, Buenos Aires, 1966).

1951

- *Dominaciones y potestades* (trad. de José Antonio Fontanilla, KRK, Oviedo, 2010).

1952

- Muere en Roma el 26 de septiembre. Está enterrado en el Panteón de la Obra Pía Española del *Cimiterio Monumentale* al Verano.

1953

- *The Poet's Testament: Poems and Two Plays.*

1957

- *The Idler and His Works, and Other Essays by George Santayana* (Daniel Cory, ed.).

1968

- *El nacimiento de la razón y otros ensayos* (trad. de Nuria Parés, Roble, México, 1971).

1979

- *The Complete Poems of George Santayana: A Critical Edition* (W. G. Holzberger, ed.), Bucknell University Press, Lewisburg.

2001-2008

- *The Letters of George Santayana. Critical Edition,* 8 vols. (W. G. Holzberger y H. J. Saatkamp, eds.), The MIT Press, Cambridge y Londres.

2006

- *La filosofía en América* (Javier Alcoriza y Antonio Lastra, eds.), Biblioteca Nueva, Madrid.

2008

- *La razón en el arte y otros escritos de estética* (Ricardo Miguel Alfonso, ed.), Verbum, Madrid.

2009

- *The Essential Santayana. Selected Writings* (Martin A. Coleman, ed.), The Santayana Edition, Indiana University Press.
- *Materiales para una utopía. Antología de poemas y dos textos de filosofía* (José Beltrán, Manuel Garrido y Daniel Moreno eds.), MuVIM, Valencia.

2011

- *George Santayana's Marginalia. A Critical Selection,* 2 vols. (John McCormick, ed.), The MIT Press, Cambridge.
- *Ejercicios de autobiografía intelectual* (Manuel Ruiz Zamora, ed.), Renacimiento, Sevilla.

2013

- Dieciséis cartas inéditas de George Santayana a Antonio Marichalar, *Limbo. Boletín internacional de estudios sobre Santayana,* núm. 33.

BIBLIOGRAFÍA

Alonso Gamo, J. M., *Un español en el mundo. Santayana*, Guadalajara, Editorial AACHE, 2007.

Beltrán, J., *Celebrar el mundo. Introducción al pensar nómada de George Santayana*, Valencia, Universitat de València, 2008.

— *Un pensador en el laberinto. Escritos sobre George Santayana*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2009.

Cervera, Vicente y Lastra, Antonio (eds.), *Los reinos de Santayana,* Valencia, Universidad de Valencia, 2002.

Estébanez Estébanez, C., *La obra literaria de George Santayana*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2000.

Fantini, G., *Shattered Pictures of Places and Cities in George Santayana's Autobiography*, Valencia,Universidad de Valencia, 2009.

Farré, L., *Vida y pensamiento de Jorge Santayana*, Madrid, Cisneros, 1953.

García Martín, P., *El sustrato abulense de Jorge Santayana*, Ávila, Institución Gran Duque de Alba, 1989.

Garrido, Manuel y Sevilla, Sergio (eds.), *Santayana: un pensador universal*, Valencia, Universidad de Valencia, 2011. [Actas del III Congreso Internacional sobre Santayana].

Hodges, M. y Lachs, J., *Pensando entre las ruinas. Wittgenstein y Santayana sobre la contingencia*, trad. de Víctor Santamaría, Madrid, Tecnos, 2011.

Izuzquiza, I., *George Santayana o la ironía de la materia*, Barcelona, Anthropos, 1989.

Levinson, H., *Santayana, Pragmatism, and the Spiritual Life*, Chapell Hill, University of North Carolina Press, 1992.

Limbo. Boletín internacional de estudios sobre Santayana, http://dialnet.uniroja.es/servlet/revista?codigo=11264

MCCORMICK, J., *George Santayana. A Biography*, New Brunswick, Transactions Publishers, 2003.

MIGUEL, RICARDO (ed.), *La estética de Santayana*, Madrid, Verbum, 2010.

MORENO MORENO, D., *Santayana filósofo*, Madrid, Trotta, 2007.

MUÑOZ, Jacobo y MARTÍN, Francisco José (eds.), *El animal humano. Debate con Jorge Santayana,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.

Overheard in Seville. Bulletin of the Santayana Society, http://indiamond6.ulib.iupui.edu/cdm/search/collection/Santayana.

PATELLA, G., *Belleza, arte y vida*, trad. de Amparo Zacarés, Valencia, Universidad de Valencia, 2010.

SAVATER, F., *Acerca de Santayana*, José Beltrán y Daniel Moreno, eds., Valencia, Universidad de Valencia, 2011.

SKOWROŃSKI, C., *Santayana and America*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2007

SINGER, I., *George Santayana, Literary Philosopher*, New Haven, Yale University Press, 2000.

SPRIGGE, T. L. S., *Santayana. An Examination of his Philosophy*, London, Routledge, 1995.

Under Any Sky: Contemporary Readings of George Santayana, Matt Flamm y Chris Skowroński, eds., Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2007 [Actas del II Congreso Internacional sobre Santayana].

Recientemente, el pensamiento de Santayana ha ocupado las páginas de las siguientes revistas: *Teorema* —vol. 26 (2002)—, *Archipiélago* —núm. 79 (2006)—, *Transactions of the Charles S. Peirce Society* —vol. 45.4 (2009)—, *Revista de Occidente* —núm. 346 (2010)— *Debats* —núm. 3 (2010), y *Revista de Occidente* —núm 364 (2011) y núm. 391 (2013).

EL EGOTISMO EN LA FILOSOFÍA ALEMANA

Nuevo prefacio

Después de haber permanecido olvidada esta pequeña obra durante más de veinte años, los editores consideran que ha llegado el momento oportuno de presentarla nuevamente al público. Aunque pasaba por ser un libro de guerra, era realmente filosófico, y quizá prematuro en cuanto a su intención política. Lo que se llama ahora ideología no era habitual entonces en la política inglesa ni en la estadounidense; el criterio de mi crítica pertenecía a una *philosophia perennis* que nadie deseaba escuchar en aquellos satisfechos días de progreso. Esperaba que la tensión de una guerra tan terrible sacudiría aquel optimismo, suscitando el interés por los fundamentos del idealismo, el moralismo y el absolutismo humano en general; pero, en conjunto, me sentí defraudado. Se tenía la convicción de que la conducta había de ser simplemente correcta o incorrecta, independientemente de cualquier teoría o temperamento, y una vez pasada la tormenta, la gente pensó en vivir exactamente como antes. A muchos les parecía que me estaba aprovechando indignamente del resentimiento público contra los actos particulares del Gobierno alemán, a fin de justificar mis prejuicios contra la filosofía alemana. Pocas personas habían leído realmente los autores alemanes a los que me refería o podían ver el cuidado e incluso la simpatía con que estaba compuesta mi breve interpretación, y de estas pocas, algunas de las más competentes se

sintieron, quizá, heridas por mi crítica y encontraron más fácil descartarla que discutirla. Acaso notaron, tal vez con excesiva profundidad, que yo no estaba atacando algo exclusivamente alemán sino, más bien, la prepotencia universal de la voluntad y la ambición en el hombre; y se afirmaban a sí mismos contra la finitud de este. ¿No negaba yo secretamente la supremacía del espíritu en el universo? Ellos estaban seguros de que no sería mi pluma, algo juguetona, la que propusiera nada que mereciera consideración sobre un asunto tan sagrado.

No tengo claro que mis objeciones a la filosofía alemana puedan ser llamadas prejuicios puesto que siempre he deseado vencerlos y comprender esta filosofía, como cualquier otra, benévolamente desde dentro. No dudo que he fracasado en muchos puntos puesto que las facultades humanas son limitadas y es imposible superar completamente la parcialidad del temperamento y de la tradición. Ni es moralmente deseable obrar así. Sea como fuere, allí está la verdad plena para ser contemplada y descrita desde todos los ángulos, y no a fin de ser aumentada o disminuida por la aprehensión incidental; a su vez, esta aprehensión se hace más justa y menos engañosa cuando admite cuán parcial y poética ha de ser. Ahora bien, estas páginas están penetradas de una evidente animosidad, cuyo desahogo me era placentero. Había vivido irritado durante varios años bajo la presión de un remilgado idealismo académico procedente del alemán; se le profesaba como la inevitable filosofía del momento, pero yo estaba seguro de que la aurora próxima la disiparía. Además, la guerra se desenvolvía en una densa atmósfera bélica y, aunque yo fui legalmente neutral durante toda la contienda, mis simpatías estaban entusiastamente empeñadas a favor del lado antialemán. Me encontraba viviendo en Inglaterra, admiraba plenamente la sencillez y la firmeza del talante británico en la adversidad y, también, me contagié del sentimiento dominante en los Estados Unidos, donde había transcurrido la mayor parte de mi vida. Hay frases en este libro que revelan estas influencias accidentales y algunas alusiones locales a los aconteci-

mientos del momento. No debo ahora repetirlas, sino dejarlas inalteradas, a fin de que el texto pueda permanecer absolutamente como fue escrito y para que no pueda haber sospecha de sentimientos o profecías reeditados después del acontecimiento. Solo añado, en un *Postscriptum*, algunas reflexiones ulteriores sobre la naturaleza del egotismo y de los conflictos morales que inquietan al mundo.

G. S.

Cortina d'Ampezzo, agosto de 1939

Prefacio a la edición original

Este libro es uno de los muchos que la actual guerra ha producido, pero es el fruto de una larga gestación. Durante más de veinte años, mientras enseñaba filosofía en la Universidad de Harvard, tuve continuamente ocasión de leer y discutir la metafísica alemana. Desde el comienzo revestía a mis ojos una forma más bien sospechosa. Bajo sus oscuros y fluctuantes principios, sentía que algo siniestro se incubaba, algo a la vez hueco y agresivo. Me parecía un método forzado de especulación, que producía mayor confusión de la que había, y calculado principalmente para permitir a los materialistas prácticos llamarse a sí mismos idealistas y a los racionalistas seguir siendo teólogos. Al mismo tiempo, el temor de que sus secretos pudieran escapárseme —puesto que por sangre y tradición estaba, quizá, impedido en la cuestión— me incitaba a desplegar grandes y prolongados esfuerzos para comprender lo que me producía tanta perplejidad. Deseaba ser tan claro y justo con ella como me fuera posible; en verdad, más claro y justo de lo que ella era consigo misma.

Por lo demás, la filosofía alemana no constituyó nunca mi interés principal; francamente, escribo como un extraño, sin pretensiones profesionales, usando simplemente mi razón común ante pretensiones dotadas por otros de una autoridad y de una supremacía espiritual que están lejos de poseer.

El lector adoctrinado en las escuelas filosóficas alemanas queda, pues, libre de continuar la lectura. Mi objetivo no es repetir los argumentos familiares en su forma habitual ni refutarlos; mi propósito es describirlos en forma inteligible y juzgarlos desde el punto de vista e intereses del lego. Para los que deseen estudiar filosofía alemana, están disponibles los autores originales: todo lo que quisiera darles aquí es el aroma de la filosofía alemana que ha llegado a mi olfato. Si el lector ha olido algo parecido, tanto mejor: nos entenderemos entonces mutuamente. La función de la historia o de la crítica no es reproducir pasivamente la materia de su estudio. Es suficiente un mundo real con un sólido cuerpo de filosofía alemana. La reflexión y la descripción son cosas sobreañadidas, cosas que deben ser más elevadas y más selectivas que aquello sobre lo que versan. Hay ecos de la realidad en la esfera del arte, esquemas que pueden alcanzar toda la verdad apropiada a ellos sin disfrazar sus limitaciones creadoras: su esencia consiste en ser símbolos intelectuales, a la vez indicativos y originales.

El egotismo —subjetivismo en el plano del pensamiento y voluntarismo en la esfera moral—, que constituye el alma de la filosofía alemana, en modo alguno es una cosa gratuita. Es la expresión genuina de la penosa situación en que se encuentra cualquier animal sobre la tierra y cualquier inteligencia en el universo. Es una circunstancia vital primigenia e inevitable. Pero, como todo accidente material, es cosa de la que hay que apartarse y desestimar tanto como sea posible. La perversidad de los alemanes, la puerilidad y sofistería de su posición, consiste solamente en glorificar lo que es un impedimento inevitable y en patinar en un lugar terreno, del cual el espíritu del hombre está llamado —al menos en espíritu— a volar.

Acaso ahora, estimo yo, podría ser evidente para todo el mundo el egotismo terco y exaltado de la filosofía alemana, que a mí se me había hecho hacía ya tiempo manifiesto con múltiples evidencias técnicas y personales. No es que los filósofos alemanes sean responsables de la guerra ni de la recrudescencia

del fanatismo colectivo que la preparaba de lejos. Ellos compartían simplemente y justificaban en forma profética ese espíritu de intransigente autoafirmación y de vanagloria metafísica que la nación alemana está llevando ahora a la acción. Es cosa terrible tener una religión falsa, algo tanto más terrible cuanto más profundas son sus fuentes en el alma humana. Como muchas religiones falsas antes que ella, esta que ahora inspira a los alemanes ha realizado un doble ataque a la humanidad: uno con el arma secular y otro por medio de solemnes aseveraciones y sofisterías. Este ataque, aunque sus métodos ocasionales puedan ser dudosos, ha sido lo bastante osado y honesto en principio. Ha sido como aquellos que todos los conquistadores y todos los fundadores de religiones militantes han llevado a intervalos contra la libertad o la razón. Y el resultado será, sin duda, el mismo. La libertad puede ser mutilada, pero no suprimida; la razón puede ser doblegada, pero no domada. La agresión perversa debe ser repelida, si es posible, por la fuerza de las armas; pero, si falla esta, será anulada a su tiempo por la indomable resistencia moral que razas más sensatas y más sabias desplieguen con éxito contra la ruda voluntad del conquistador.

Capítulo 1

El talante general de la filosofía alemana

Lo que en estas páginas propongo llamar filosofía alemana no coincide con la filosofía desarrollada en Alemania. La religión de los alemanes les vino de fuera, de modo que la filosofía asociada a la religión antes de la Reforma, y siempre en los círculos católicos, es un sistema originario del último Imperio Romano. Su irreligión es también extranjera; las escuelas escépticas y científicas que han logrado notoriedad en otros países han echado raíces igualmente en Alemania. De este modo, si ponemos a los católicos y a los protestantes anticuados a un lado y a los materialistas (que se llaman a sí mismos monistas) en el otro, descubriremos probablemente que la mayoría de los alemanes inteligentes mantenía concepciones que la filosofía alemana propia tiene que despreciar por completo, y que esta filosofía les parecía a ellos tan extraña como a los demás pueblos.

En efecto, en Alemania ha surgido una filosofía original y profunda, tan distinta en naturaleza y método a la filosofía griega y católica como esta lo es respecto a los sistemas hindúes. La gran característica de la filosofía alemana consiste en ser deliberadamente subjetiva y en limitarse a la articulación de la autoconciencia. El mundo entero aparece en ella, pero a cierta distancia; es concebido y aceptado meramente como una idea

forjada en la conciencia, según principios derivados de las partes más subjetivas y personales de la mente, tales como el deber, la voluntad o la gramática del pensamiento. La dirección en la cual es profunda la filosofía alemana es la dirección de la interioridad. Sea cual fuere lo que pensemos de su competencia en otras materias, demuestra el yo —tal como hace la introspección por sí sola— con extraordinaria aplicación y sinceridad. Al inventar el método trascendental, el estudio de las proyecciones y perspectivas subjetivas, ha añadido una nueva dimensión a la especulación humana.

La religión e irreligión foráneas de Alemania son ambas incompatibles con la filosofía alemana. Esta filosofía no puede aceptar ningún dogma, pues su convicción fundamental es que no hay cosas existentes, excepto las imaginadas: Dios, igual que la materia, queda agotado por el pensamiento de Él y es del todo inherente a este pensamiento. La idea de que el conocimiento puede *descubrir* cualquier cosa, o que cualquier cosa previamente existente puede ser revelada, es descartada por completo: en efecto, no hay nada que descubrir, y aunque lo hubiere, la mente no lo podría alcanzar; solo podría alcanzar la idea que evocara de sus propias profundidades. Esta idea podría estar, quizá, justificada y ser necesaria en virtud de sus raíces subjetivas en la voluntad o en el deber, pero nunca estaría justificada por su supuesto objeto exterior, objeto con el cual nadie podría compararla jamás. La filosofía alemana no es más capaz de creer en Dios que en la materia, aunque tiene que hablar continuamente de ambos.

Al mismo tiempo este subjetivismo no es irreligioso. Es místico, sincero, entusiasta: posee todas las cualidades que dieron al protestantismo primitivo su fuerza religiosa. Se rebela contra la autoridad externa, consciente de la luz interior y de los deberes absolutos. Rebosa fe, si por fe entendemos, no creencias definidas que se apoyen en pruebas inadecuadas, sino una profunda confianza en el instinto y en el destino.

Esta filosofía es, sin embargo, no tanto religiosa como romántica. Acepta apasionadamente los designios que le sugieren el

sentimiento o el impulso. En el *Fausto* y el *Peer Gynt* tenemos un eco poético de su inspiración fundamental, libre de componendas teológicas o de gazmoñerías académicas. Es la aventura de una mente indómita, impresionable y adolescente, que ora hace de príncipe encantado, ora de egoísta ruin y vicioso; un rebelde y un entusiasta, aunque frecuentemente, además, un sensualista a modo de experimento; un hombre ansioso de experiencia, pero ciego a sus lecciones, de actitudes indefinidas con respecto a la naturaleza y desatinadas con respecto al deber, pero seguro de poder desempeñar el papel de mago y poner el mundo al servicio de su voluntad y de sus necesidades espirituales.

La felicidad y la desesperación son igualmente imposibles para semejante temperamento. Su empirismo es perenne. No puede perder la fe en el impulso vital que expresa; toda su imaginación, ingenuidad y osada filosofía son bordaduras que traza sobre una oscura experiencia. No puede tomar con mucha seriedad los hechos externos, que solo son símbolos de sus propios impulsos insondables. De manera similar razonarían los animales puestos a pensar. El lado justo y humilde de la filosofía alemana —si podemos conferirle virtudes por las que se muestra profundamente indiferente— es que acepta la total relatividad de la mente humana y se complace en ella, tanto como podríamos esperar que las arañas y las marsopas se complacieran en su peculiar sensibilidad, sin hacer vanos esfuerzos para atisbar a través de las rejas de su prisión psicológica.

Esta clase de agnosticismo en tono menor es notable en la *Crítica de la razón pura*. En un tono mayor reaparece en Nietzsche, cuando proclama su preferencia por la ilusión frente a la verdad. Expresada con mayor acento místico, penetra en los pensadores intermedios. Cuanto más profundos son tanto más contentos e incluso encantados se sienten al considerar solo sus propias creaciones. Su teoría del conocimiento proclama que el conocimiento es imposible. Se conoce solo el así llamado conocimiento, el cual nada conoce; cada cual queda limitado a la autobiografía de sus ilusiones.

Los alemanes expresan esta limitación de su filosofía con el término idealismo. En varios sentidos merece del todo este nombre. Es psicológicamente idealista en cuanto considera que la vida mental carece de fundamento y al no dejar nada fuera de sí, de modo que niega la existencia de un mundo material, excepto como idea necesariamente forjada en la mente. Es idealista, además, en cuanto coloca detrás de la experiencia un fondo de conceptos y no de materia; un espectral armazón de leyes, categorías, principios morales o lógicos para constituir el contrafuerte y el esqueleto de la experiencia sensible y prestarle alguna sustancia y significación. Es, asimismo, idealista en moral en cuanto aprueba la búsqueda de los objetos inmediatos de la voluntad, sin mirar atrás ni reconocer las consecuencias. Estos objetos inmediatos son ideales, en tanto que la felicidad, o cualquier satisfacción fundada en el renunciamiento y el compromiso, le parece a estos intrépidos filósofos la finalidad de una mente degradada y calculadora. La palabra idealismo, usada en este sentido, no debe extraviarnos: indica simpatía por la vida y sus pasiones, particularmente las relativas al saber y a la política, y no expresa ningún disgusto por los bienes o procedimientos materiales. La imaginación moral de los alemanes se encuentra en su etapa inicial o dogmática, no en la segunda o crítica. Está enamorada de la vida más bien que de la sabiduría.

Queda, por tanto, un sentido del término idealismo —el sentido original— que esta filosofía desconoce: el sentido platónico y poético en el que el ideal es una cosa *mejor* que el hecho. El idealista platónico es el hombre tan aferrado, por naturaleza, a la perfección, que ve en todo, no la realidad, sino el ideal perfecto que la realidad sugiere y malogra. Lo que Hegel en verdad hizo fue trazar un perfil de las cosas en función de la que él pensaba que era su esencia ideal; pero esta era más fea y temible que las cosas mismas. El idealismo platónico exige una capacidad de contemplación desinteresada, una fantasía incandescente que salte de las cosas sensibles a los fines de la belleza y el anhelo. Desprecia la tierra y cree en el cielo, la forma de

religión más odiosa para los alemanes, que consideran esta clase de idealismo no solo quimérica sino un tanto impía, pues su propia religión asume la forma de piedad y afecto hacia todo lo casero, imperfecto, inestable y progresivo. Ansían alcanzar lo inasequible y dar con lo imprevisto. Este deseo romántico está íntimamente unido a su inclinación por lo pintoresco y lo enfático en las artes plásticas y por las emociones fugaces y desbordantes de la música. Con todo, su idealismo es una religión de lo existente. No rechaza nada de la experiencia diaria de la vida ni busca más allá de esta algo esencialmente diferente. Solo busca más de lo mismo, mientras cree en el crecimiento constante, una noción que es ambigua. Bajo la atrayente palabra de progreso, lo que estos idealistas aprecian sinceramente es el goce vital de lo transitorio; y generalmente el goce de lo transitorio consiste mucho más en desprenderse de su estado presente que en alcanzar uno mejor. En efecto, sufren y luchan continuamente y, por un curioso y profundo instinto animal, abrazan y santifican más esa lucha interminable cuanto más los destroza y los azora, declarándola valerosamente absoluta, infinita y divina.

Tal es, en resumen, la filosofía alemana, por lo menos tal como podría ser descrita si toda exposición clara de ella no fuera necesariamente una falsificación de la misma, puesto que una de sus principales características, sin la cual se disiparía, es la ambigüedad. No se puede sostener que el mundo natural es producto de la mente humana sin cambiar el sentido de la palabra mente y de la palabra humana. No se puede negar la existencia de una sustancia sin convertir en sustancia aquello que ocupe su lugar. No se puede uno identificar con Dios sin afirmar y negar a la vez la existencia de Dios y de uno mismo. Cuando se habla de algo como la conciencia de la sociedad jamás se ha de aclarar si uno nombra la conciencia que los individuos tienen de la sociedad o la conciencia imaginaria que la sociedad debe tener de sí misma: el primer sentido inutilizaría la elocuencia y el segundo pondría al descubierto la mitología.

Lo que en todas estas anfibologías está implicado no es meramente un cambio del vocabulario, ese uso variable que el tiempo trae consigo. No; solo la persistencia de las viejas significaciones da ocasión a las afirmaciones que las cambian e identifican con sus opuestos. Por esto, en todo el trayecto de estas especulaciones, se ha de permanecer en la incertidumbre acerca de lo que precisamente se está hablando. Un pensamiento dubitativo, sordo y vago nos ha de arrastrar como en una corriente. El escepticismo no debe trastornar el sentido común; la conducta no debe expresar las opiniones radicales; una especie de inspiración nos ha de sostener en majestuoso avance a través de una incoherencia perpetua. Se ha de pensar siempre, no en la cosa en la que se piensa, sino en uno mismo o en «alguna cosa superior». De lo contrario, no se puede vivir esta filosofía ni se puede comprender desde dentro.

La mera existencia de este sistema, como de cualquier otro, prueba que a veces se encuentra en la experiencia, en el lenguaje o en los enredos de la reflexión un estímulo para idearlo. Lo cual no implica que por ello haya de tener una solidez especial. La filosofía alemana es una especie de religión, y, como otras religiones, puede ser capaz de asimilar una gran dosis de sabiduría, a la vez que su fundamento principal puede seguir siendo un desatino. Este mismo desatino fundamental no carece de bases plausibles. Hay suficiente motivo en una sola visita a un manicomio para afirmar que la mente no puede conocer más que las ideas que crea; sin embargo, la afirmación es falsa; semejante escepticismo fácil pierde de vista la esencia del conocimiento. Las mentes más diferentes, puesto que no se observan a sí mismas, pueden mirar el mismo objeto. Únicamente el maniático fija la vista en sus propias ideas, se confunde con sus percepciones, las proyecta en lugares equivocados y considera que los objetos circundantes son distintos de lo que son. Pero las percepciones tienen originalmente objetos externos; expresan una reacción corporal o alguna preparación interna para tal reacción. Son informaciones. La marsopa y la araña no están encerradas en su autoconciencia;

por extraño que pueda ser para nosotros el lenguaje de sus sentidos, conocen el mar y el aire que conocemos nosotros y tienen que hacer frente a los mismos cambios y accidentes que nosotros afrontamos —e incluso tienen que encontrarse con nosotros, a veces, para su mal—. Su conocimiento no termina en el conocimiento de su lenguaje sensorial, sea cual fuere, sino que se eleva con la significación de ese lenguaje y saluda las fuerzas que afronta en la acción, y que también afrontamos nosotros. Cuando se enfocan esas fuerzas a través de las lentes y velos de los sentidos, surge el conocimiento; detener nuestra atención en esos velos y lentes y decir que son todo lo que conocemos supone falsificar los hechos, lo cual no es del todo honesto. Si hiciéramos realmente esto, ocultaríamos el primer acto de la inteligencia y nos convertiríamos en idiotas artificiales. Sin embargo, esta sofisticación es el principio fundamental de la filosofía alemana (tomado, en verdad, de fuentes no alemanas) y constituye la tesis que se supone demostrada en la *Crítica de la razón pura* kantiana.

Capítulo 2

La herencia protestante

El pueblo alemán, según Fichte y Hegel, está llamado a ocupar, según el plan de la Providencia, el lugar supremo en la historia del universo.

Una breve consideración de esta creencia nos conducirá, quizá, con más seguridad al corazón de la filosofía alemana que los habituales y arduos acercamientos a ella por medio de la llamada teoría del conocimiento. Esta teoría del conocimiento es una maraña de equívocos; pero aunque fuera exacta, sería una cosa técnica, y el lado técnico de una gran filosofía, por interesante que sea en sí mismo, difícilmente determina nunca sus conceptos esenciales. Estos son sacados más bien de los instintos o tradiciones que la técnica del sistema está destinada a defender; o, por lo menos, deciden cómo será aplicada e interpretada esa técnica.

Desde el momento en que oímos mencionar a Fichte y a Hegel un plan providencial del mundo, inferirnos que en su concepción la historia de las cosas no es infinita y perpetuamente varia, sino que tiene una trama conclusa como una obra de teatro en la cual una nación (la mismísima a la que pertenecen estos filósofos) tiene el puesto central y el papel principal, y percibimos en seguida que la suya es una filosofía revelada. Es la heredera del judaísmo. Nunca habría podido formarse por la observación

libre de la vida y la naturaleza, como la filosofía de Grecia o del Renacimiento. Es la teología protestante racionalizada. El elemento de fe religiosa, en el sentido protestante de la palabra fe, es esencial a ella. En cuanto al testimonio de la tradición, incluso al testimonio de los sentidos, puede ser tan escéptica como quiera. Puede reducir la naturaleza y a Dios a ficciones del espíritu; pero a través de su crítica de toda realidad quedará profundamente persuadida de que el espíritu que en ella inquiere y disputa es irrevocable y divino. Nunca reducirá todas las cosas, incluso el espíritu, a vagas e indóciles apariencias, como podría hacerlo un idealismo libre. Empleará su escepticismo para convertir todas las cosas en ideas, a fin de encadenarlas más firmemente a los intereses morales del pensador. Estos intereses morales, por humanos y conmovedores que puedan parecer al extraño, los exaltará desmesuradamente, declarándolos sin fundamento ajeno a ellos mismos e inmutables; y nunca tolerará la sospecha de que no todas las cosas tienen por qué auxiliarlos.

Por el mismo dogma de Fichte y Hegel podemos saber que en el plan del mundo, tal como esta filosofía revelada lo concibe, las principales figuras no son individuos, como el Creador, el Redentor y el alma individual, sino las naciones y las instituciones. Es de la esencia del protestantismo y de la filosofía alemana el que la religión abandone gradualmente sus personajes sobrenaturales y sus reconfortantes esperanzas personales y el ser absorbida en el deber de vivir varonil y escrupulosamente la vida convencional de este mundo. No toda la vida del mundo, sin embargo, puesto que las religiones alegres y muchas otras cosas alegres son excluidas o admitidas solo como juguetes infantiles. En realidad, la religión positiva desaparece, tanto como lo frívolamente mundano, y queda únicamente lo mundano consagrado, que es querido e impuesto como deber. Así como en el panteísmo Dios es puesto, sobre bases naturalistas, como una fuerza cósmica, en la filosofía alemana la piedad bíblica de los protestantes primitivos es secularizada y convertida en fervor patriótico y social.

La filosofía alemana ha heredado del protestantismo su gravedad e intención piadosas; también una tendencia a retener, para cualesquiera concepciones transformadas que pueda adelantar, los nombres de creencias antiguas. Por ejemplo, Dios, la libertad y la inmortalidad pueden ser convertidos finalmente en sus opuestos, ya que el oráculo de la fe es interno; pero sus nombres pueden conservarse junto con el sentimiento de que esos nombres expresarán ahora un objeto mucho más satisfactorio que el que originalmente representaban. Si pareciera que Dios se acercase más a nosotros y que morase en nosotros en forma de energía vital; si se probara que libertad significa personalidad; en fin, si la inmortalidad resultara idéntica a la infinitud del progreso humano, y si estos nuevos pensamientos nos satisficieran y animaran como las fugaces ideas de Dios, libertad e inmortalidad satisfacieron y animaron a nuestros padres, ¿por qué no habríamos de usar esos nombres consagrados para nuestras concepciones nuevas e indicar así la continuidad de la religión en medio del cambio continuo de la ciencia? Este expediente no es siempre hipócrita. Era completamente sincero en hombres como Spinoza y Emerson, cuya adhesión a la religión positiva había cedido insensiblemente a una satisfacción medio mística, medio intelectual con el mundo natural, según lo concebía su fecunda imaginación. Ahora bien, sincero o hipócrita, este hábito tiene la ventaja de lubricar las ruedas del progreso con ungüento sagrado. Facilitando el cambio, embota la conciencia del cambio y hace que las personas unan a sus nuevas opiniones sentimientos lógicamente incompatibles con ellas. La adhesión de muchas personas compasivas a la filosofía alemana se debe a esta circunstancia, pues la filosofía alemana no es compasiva.

La belleza y la angustia del protestantismo consisten en que abre mucho la puerta a lo que se encuentra más allá de él. Esta cualidad progresista la ha transmitido completamente a todos los sistemas de la filosofía alemana. No es que cada uno de ellos, como las primitivas sectas protestantes, deje de considerarse a sí mismo verdadero y concluso; sino que, a pesar de sí mismo,

sugiere alguna cosa futura. Tenemos, pues, que esperar que los elementos más conservadores de cada sistema provoquen protestas en la generación siguiente; y es difícil decir si semejante inconsecuencia es debilidad o simplemente lealtad al principio del progreso. Kant era puritano; veneraba la ley de lo justo como cosa inmutable y sagrada, quizá nunca obedecida en el mundo. Fichte era un poco más libre en su calvinismo; la ley de lo justo era la fuerza activa de toda la naturaleza y la vida, aunque pudiera haber sido revelada por una generación condenada y egoísta. Hegel era un luterano muy libre y superior; vio que la voluntad divina se realizaba de manera necesaria y continua en este mundo, aunque no pudiéramos reconocer el hecho en nuestros juicios morales insignificantes. Schopenhauer, hablando de nuevo desde este juicio humano, se rebelaba contra ese optimismo cruel, y era un ateo indignado. Finalmente, en Nietzsche este ateísmo se torna triunfante; considera función del hombre instigar el movimiento de las cosas, por calamitoso que sea, a fin de apropiarse de su fuerza indómita y ser por un momento la verdadera cresta de su ola.

El protestantismo no fue accidentalmente una reforma, por el hecho de hallarse con la Iglesia corrupta; es esencialmente una reforma en cuanto que cada individuo tiene que reinterpretar las prácticas de la Iglesia en su propio espíritu. Si las aceptara sin renovarlas a la luz de su experiencia religiosa personal, nunca tendría lo que el protestantismo considera como religión viva. La filosofía alemana ha heredado esta característica; no es una ciencia acumulativa que pueda ser transmitida ya hecha. Es esencialmente una reforma, una revisión del conocimiento tradicional, que cada neófito tiene que hacer por sí mismo, bajo pena de prestar solo un servicio externo a la verdad trascendental y permanecer en el fondo irregenerado. Ser convertido es su principal tarea; tiene que refutar por sí mismo las concepciones naturales con las cuales él y todos los demás hombres han comenzado la vida. Y aun estas concepciones —como las tentaciones de Satanás— se forman de nuevo inevitablemente en cada generación,

e incluso en el filósofo, entre un período y otro de meditación, de manera que siempre tiene que recapitular sus argumentos salvadores desde el comienzo. Cada nuevo idealista en cada uno de sus libros, a menudo en cada conferencia y cada capítulo, tiene que retroceder para refutar nuevamente a los mismos contrincantes domésticos —el materialismo, el naturalismo, el dualismo o como quiera llamarlos—. A pesar de dar por muertos cada día a estos enemigos, debe combatirlos otra vez en su alma al día siguiente. De aquí su continua preocupación de no decaer o de que el mundo no lo olvide. Para conservar su libertad y su idealismo tiene que conquistarlos nuevamente. Esta filosofía es secundaria, crítica, sofística; mantiene una disputa perenne con opiniones inevitables.

El protestantismo, a pesar de su posición individual, deseaba volver al cristianismo primitivo. En este deseo era guiado, en parte, por una fe convencional en las Escrituras y, en parte, por una profunda simpatía por la experiencia religiosa. La filosofía y religión alemanas son nostálgicas: desean ser completamente primitivas una vez más. Y realmente permanecen primitivas de espíritu y espontáneas, incluso en medio de la más engorrosa erudición, como una composición de Durero, donde la carne, el pescado y las aves llenan cada rincón, aun permanece primitiva, enigmática y pesada. Semejante espíritu ingenuo pero sobrecargado se pierde en la admiración de sus propias profundidades y riquezas; no obstante, es, en realidad, más bien impotente e inmaturo; no ha aprendido a seleccionar lo que basta o a satisfacerse con lo mejor.

La fe para los alemanes tiene que ser una convicción primitiva e infundada, no un conocimiento creíblemente transmitido por otros cuya experiencia puede haber sido mayor que la nuestra. Incluso la filosofía no es concebida como una adaptación razonable a lo que ha podido descubrirse como constitución del mundo; es, en primera instancia, una crítica para disolver aquel supuesto conocimiento, y después, cuando la primitiva ingenuidad es felizmente devuelta, una apuesta o exigencia hecha más

allá de toda evidencia, y con menosprecio de toda evidencia, obedeciendo a un impulso innato. Por supuesto, es habitual admitir, como concesión a los hermanos más débiles, que la experiencia, al fin, parecerá satisfacer esas exigencias y que ganaremos nuestras apuestas y nuestras luchas; pero la peculiaridad del principio, tomado por la filosofía alemana del protestantismo, es que la autoridad de la fe es intrínseca y absoluta, mientras que toda corroboración externa de ella es problemática e inesencial a la racionalidad de sus postulados. En esto tenemos una característica fundamental de la escuela. Llevada (como rara vez sucede) a su conclusión lógica, conduce a la doctrina ultrarromántica y ultraidealista de que la verdadera noción de la verdad o del hecho es una ficción de la voluntad, forjada para satisfacer nuestro deseo de alcanzar en el pensamiento un punto fijo de referencia. En esta doctrina podemos ver la culminación de la rebelión protestante contra la meditación en la religión, contra la autoridad externa y contra el dogma.

El precepto protestante de examinar las Escrituras y el sentimiento de que cada hombre tiene que plantearse los problemas supremos por sí mismo han contribuido al fervor con que la ciencia y la erudición son cultivados en Alemania. En ningún otro país existe un grupo de profesores tan numeroso, asiduo y (en medio de sus rudas polémicas) tan cooperativo, dedicado a todas las especies del saber. Pero como el motivo original era salvar el alma propia, ha sobrevivido a menudo una manera apologética y escolástica: la conclusión es prejuzgada y el egotismo ha aparecido también en la ciencia. No obstante ser el protestantismo favorable a la investigación y al saber, resulta casi incompatible con la claridad del pensamiento y la libertad fundamental de actitud. Si el propósito de control no es político o religioso, es, al menos, «filosófico», vale decir, arbitrario.

Tenemos que recordar que la mayor parte de los «hechos» sobre los cuales se asientan las teorías son hechos referidos o inferidos, y que tales son *todos* los hechos de las ciencias históricas, puesto que los documentos y las fuentes tienen que ser

primero declarados genuinos o espurios por la crítica filosófica. Allí las conjeturas y los métodos privados de inferencia determinan lo que será admitido como hecho, para no decir nada de la interpretación que se le debe dar. Por esto una obra de crítica bíblica u homérica, una historia de Roma o de Alemania, se convierten a menudo en un pequeño sistema de filosofía egotista, propuesto y defendido con todo el fervor paternal y toda la convicción creciente con que un profeta defiende sus inspiraciones sobrenaturales.

La distinción entre Marta y María no es una distinción alemana: en Alemania el idealista extasiado está ocupado en muchas cosas, de manera que su acción tiende con facilidad a ser temeraria y su contemplación a ser perturbada. Solo se considera el principio como espiritual; los ejemplos tienen que ser todos materiales y mundanos. No hay paradoja en el idealismo alemán cuando vuelve a la ciencia, el comercio y la guerra materiales en busca de un nuevo campo de operaciones. Ninguna degeneración está implicada en semejante extensión de su vocación, especialmente cuando los otros ideales del Estado —el saber y el arte puros, la organización social— son seguidos al mismo tiempo con igual ardor. La piedra de toque de un genuino idealista alemán consiste en poder olvidar y ocultar su felicidad personal en cualquier servicio que el Estado le indique desempeñar.

En comparación con esta fidelidad política, las opiniones variables de los hombres son todas indiferentes a la verdadera religión. No se trata aquí de corrección en la opinión o la conducta, puesto que para el idealista no puede haber modelo externo de la verdad, la existencia o la excelencia del cual pueda depender tal corrección. Las ideas son también experiencia real y no tienen un objeto ulterior de experiencia. El pensamiento es simplemente más o menos rico, elaborado o vehemente, como una composición musical, y más o menos consecuente consigo mismo. Es todo cuestión de profundidad y plenitud de experiencia, obtenida abriéndose el propio camino a través de esta imaginaria y hechizada existencia, cuya secreta finalidad consiste en servir al

yo en su desarrollo. En esta filosofía, a la imaginación sostenida se le llama conocimiento, a la ilusión coherente se le llama verdad y a la voluntad sistemática se le llama virtud.

Evidentemente, la única sanción o vindicación que semejante creencia buscará es la determinación de afirmarla de nuevo. La religión es aquí su propio cielo y la fe la única prueba de su propia verdad. Lo que se armoniza finalmente no es la experiencia por la cual han pasado las personas realmente, sino solo los ecos de esa experiencia que suenan en el oído místico. La memoria puede desempeñar también el papel de egotista. El subjetivismo puede dominar aún en el interior del sujeto y hacerle sustituir el pobre yo inconexo que realmente ha llegado a ser por la idea que, en los momentos de mayor exaltación, ha llegado a hacerse de sí mismo.

Los filósofos alemanes han llevado al protestantismo más allá de sus límites. Han separado los dos ingredientes mezclados en las religiones tradicionales. Uno de estos ingredientes —la fe vital o confianza en sí misma de la voluntad animal— lo han retenido. El otro —las lecciones de la experiencia— lo han rechazado. A cuál elemento deberán aún dar el nombre de religión, si debe darse a alguno, es indiferente. Lo importante es que, llámesele religión o irreligión, deberemos saber a qué nos estamos refiriendo.

Capítulo 3

El trascendentalismo

Fichte llamó a Locke el peor de los filósofos, pero fue ingrato con él, dado que su propia filosofía estaba fundada en uno de los errores de este. Fue Locke el primero que se propuso mirar en el interior de sí mismo para encontrar allí las propiedades genuinas del oro y de una manzana; y es claro que solo la falta de perseverancia y valor le impidió encontrar el universo entero en el mismo amplio receptáculo. Este método de buscar la realidad dentro de uno mismo, cuando fue practicado con la debida perseverancia y valor por los alemanes, se convirtió en el método trascendental; pero hay que admitir que el pecho de los alemanes no era mayor que la región anatómica que Locke había intentado explorar, sino un punto de partida puramente metafísico, un ego migratorio que podía estar aquí, allí y en cualquier parte a la vez, hallándose presente en cualquier lugar desde el cual el pensamiento o la volición pudieran irradiar. No era ya tan fácil de atrapar como el alma de Locke, de la cual afirmaba que viajaba con él en su coche de Londres a Oxford. Pero la práctica de buscar todas las cosas en su propio pecho, en el sentido más sutil de buscarlas en la propia memoria y experiencia, produjo con el tiempo toda la escuela romántica y subjetivista de filosofía.

Leibniz, el primero de los filósofos alemanes, aunque enemigo del sensualismo de Locke y de su lógica poco sólida, era aún más explícito al señalar un lugar mental a todos los objetos sensibles. El alma, decía, no tiene ventanas, y podía haber agregado que tampoco tiene puertas; ninguna luz podía penetrar en ella desde fuera y ni podía ejercer ninguna acción transitiva ni distinguir cosa alguna allende su propia aislada cámara. Era una *camera obscura*, con un universo pintado en sus impenetrables paredes. Los cambios que se producían allí eran, como los de un sueño, debidos a la carga de energías y fecundidades encerrada en ella; pues el Creador las había enlazado desde la creación como un reloj, destinado a funcionar eternamente, marcando infinitas horas, con tañidos siempre más sonoros.

Aquí, en miniatura, con una claridad y belleza nunca igualadas después, tenemos la naturaleza y el movimiento del yo trascendental expuestos ante nosotros: un círculo cerrado de experiencia, que no admite relaciones con nada fuera de él, pero infinito en sus propios desarrollos potenciales y guiado por una energía interna, de acuerdo con un plan innato inconsciente. Todos los deberes, todos los principios de interpretación, todos los *data*, todos los objetos vistos funcionaban dentro de esta vida única, diversificando su campo visual y sacando a la luz sus dones secretos.

Sin embargo, los idealistas posteriores, ingratos con Locke, del cual habían tomado su principio fundamental, lo fueron también con Leibniz, al que debían su concepto esencial, anticipado por él en su totalidad. Había razones, por supuesto, para esta ingratitud. Leibniz, como los trascendentalistas, había supuesto que los objetos de los sentidos, según la experiencia los revela, eran creados por la naturaleza latente del alma; pero había concebido también una pluralidad de almas, tantas como átomos en el mundo físico, y que las imágenes que surgían en cada una eran signos de la presencia y el estado real de sus compañeras. De esta manera, la percepción, a la vez que proporcionaba directamente solo una idea, como en un sueño, simbolizaba indirectamente

una realidad exterior, semejante a un sueño significativo y susceptible de interpretación. Y siendo un racionalista intrépido, Leibniz asumió que el adivino capaz de leer ese sueño era la razón, y que todo lo que concebía la razón como cierto y necesario tenía que ser verdadero en el amplio mundo exterior.

Era en este punto donde Kant se desvió hacia su radical subjetivización de1 conocimiento. Su mente había estado más abierta que la de Leibniz a las influencias de la psicología inglesa, había madurado más el juicio propio y no podía menos de preguntarse cómo, si los sentidos solo pueden revelar ideas de los sentidos, la razón era capaz de revelar nunca otra cosa que ideas de la razón. Las inferencias acerca del vasto mundo exterior que Leibniz había permitido hacer a sus espíritus en su solitaria prisión fueron reducidas por el más escrupuloso Kant a garabatos trazados en las paredes de su cárcel. A estos garabatos los denominó oficialmente ideas de la razón pura —es decir, sin fundamento—; pero, para sí mismo, siguió estando dócilmente de acuerdo con Leibniz y continuó creyéndolas verdaderas.

No había anomalía, según Kant, en esta situación. Una idea podía ser por casualidad la imagen de una realidad, pero nunca podríamos saber que lo era. En efecto, la prueba tendría que ser suministrada por otra idea, y quedaría reducida a eso. Tanto la hipótesis como la corroboración serían mentales, puesto que la experiencia estaba constituida por ideas y no podía encarar otra cosa que las vicisitudes de la mente.

Si hubierais preguntado a Leibniz qué determinaba el orden en el cual las percepciones llegaban a la mente, habría respondido, sin duda, que el Creador así lo tenía dispuesto, o (traduciendo este símbolo al equivalente analítico de su propio sistema) que fue dispuesto por el destino innato o la predestinación de esa mente para que se desarrollase en armonía con el mejor mundo posible. Hay aquí un principio inconsciente de evolución muy notable, oculto en el espíritu, y cuya experiencia preside. Esto, precisamente, es lo que se entiende por principio trascendental.

Este principio, no obstante ser inconsciente, revela a veces su poderoso funcionamiento a la conciencia. Además de la multitud incidental de ideas que produce, se hace sentir en corrientes y retumbos subterráneos, en el sentido de la acción y del anhelo. Esta manifestación más oscura pero más profunda del mecanismo trascendental fue llamado por Leibniz apetición y, bajo el nombre de Voluntad, jugó un gran papel en los sistemas alemanes posteriores. Llamarlo Voluntad es, por supuesto, hablar impropia y mitológicamente, pues la volición real requiere una idea de lo que quiere. Cuando se dice que un hombre no sabe lo que desea, queremos decir que no puede querer nada por falta de una idea clara de sus intereses y de su situación, aunque, sin duda, desea y necesita muchas cosas determinadas, la ausencia de las cuales lo hacen infeliz e inquieto. Estos deseos instintivos de objetos que la mente ignora pueden ser llamados, con lenguaje figurado, Voluntad inconsciente; frase que sería una contradicción en los términos si la palabra Voluntad (que escribo con mayúscula) no fuera usada metafóricamente. A partir de esta metáfora, cuando su audacia parece suavizada por el uso, podemos pasar insensiblemente a dar el nombre de Voluntad a toda la potencia trascendental del alma que, como el resorte principal de un reloj, existía apretadamente contenida en ella desde el comienzo del tiempo. Por tanto, puede llamarse Voluntad trascendental de un hombre a la raíz de todos los hechos de su existencia —su nacimiento, su carácter, su vida entera y su muerte—, a todo lo que más detesta y que de modo más enérgico no quiere, como sus pesadillas, puesto que es una expresión de la fecundidad original de su espíritu y de su principio trascendental de desarrollo.

Solo hay una cosa que añadir acerca de un punto dejado a menudo por estos filósofos en la más desesperante oscuridad. En Leibniz, el número de los espíritus era infinito; en los sistemas posteriores son reducidos a uno. Esta diferencia parece mayor de lo que es, pues cuando términos como Espíritu y Voluntad son usados metafóricamente, ocupando el lugar de las leyes inconscientes de la continuidad o del desarrollo, y cuando de la

Voluntad o el Espíritu presentes en mí ahora puede decirse que han presidido los destinos de mi alma infinitas edades antes de haber nacido, parece no haber buenas razones que impidan al mismo Espíritu o Voluntad presidir la de todos los habitantes del universo en todos los tiempos, sean dioses o colibríes. Semejante Espíritu o Voluntad se parece a la noción de Providencia, o a la ley de la evolución, o a la armonía preestablecida de Leibniz mucho más de lo que se asemeja a una mente. Esos filósofos, resueltos a probar que el Espíritu puede ser solo uno, podían, pues, haber procedido a argumentar vehementemente que un Espíritu era, a lo sumo, una ley formal y abstracta que abarcaba hechos tan diferentes, que toda carne o pescado, todos los demonios o ángeles podían estar igualmente animados por un solo Espíritu. Así como se requiere toda clase de cosas para hacer un mundo, de igual manera se necesita toda clase de cosas para expresar un Espíritu.

Esta forma fría y conscientemente verbal de convertirlo todo en uno, no es, sin embargo, la manera de los alemanes. Es indudable que en la práctica la unidad del Espíritu o de la Voluntad no equivale en sus sistemas más que a eso, aunque su intención e ilusión es más bien que cuando a dos cosas se les puede llamar manifestaciones de un solo Espíritu, en el sentido más laxo y metafórico de esta palabra, se prueba con ello que son *data* de un solo Espíritu, en su sentido más íntimo y psicológico. De esta manera, lo que les ocurre realmente a los trascendentalistas no es que junten todas las unidades trascendentales de Leibniz en una unidad trascendental aun más laxa, sino que limitan el universo a lo que en Leibniz solo era uno de los infinitos cursos paralelos. Más aún, limitan incluso ese curso único a la experiencia presente en un punto: la de la autoconciencia más intensa y comprehensiva.

La unidad que desean y en la que creen es, pues, una unidad real e intensa. Todos sus elementos han de ser vistos a la vez, ligados y fundidos por la intuición simultánea de todas sus relaciones, y esto en un momento singular, inmutable y eterno del

pensamiento o, más bien, del inefable sentimiento. La unión es, por tanto, real, psíquica, mística, y tan cerrada que todo lo que debía ser unido allí, por una curiosa ironía, permanece fuera.

¿Qué es lo que puede llevar a pensadores serios, podemos preguntar, a tales errores y fraudes? En este caso, un motivo poderoso y no indigno. Todo trascendentalismo toma el punto de vista de lo que él llama conocimiento; cuando menciona algo —la materia, Dios, a sí mismo— da a entender no esa cosa sino la idea de ella. Por conocimiento entiende la imagen o la creencia, el hecho de conocer. En esta filosofía, todo lo que es objeto de pensamiento existe, o puede existir, solo para el pensamiento; sin embargo, a este pensamiento no se le llama ilusión sino conocimiento porque conocimiento es lo que el pensamiento siente que es tal.

Evidentemente, sobre este principio, ninguno de los espíritus de Leibniz podía conocer a otro y ninguna fase del mismo espíritu podía conocer otra fase. El insalvable abismo de la falta de experiencia impediría el conocimiento de toda cosa, excepto de su «contenido», o sea, las ideas que tiene de sus objetos. Esos imaginarios objetos externos serían convertidos en mis ideas e identificados con ellas; mis ideas, a su vez, serían pergeñadas e identificadas con el hecho de que yo las abrigo, y este hecho mismo se condensaría en otro, más íntimo y presente: que yo siento intensa, vaga y profundamente que yo soy o que tiendo a ser esto o aquello. Mi Voluntad o Espíritu, el alboroto de mis deseos inconscientes, absorben así mis ideas, mis ideas absorben sus objetos y estos objetos absorben el mundo presente, pasado y futuro. La tierra y el cielo, Dios y mis compañeros son meras expresiones de mi Voluntad y, si fueran algo más, no sería entonces sensible a su presencia. Mi voluntad es absoluta. Con esta conclusión, el trascendentalismo queda completo.

¿Es dicho trascendentalismo impracticablemente escéptico? ¿Es absurdamente arrogante? ¿Es prodigiosamente verdadero?

En un mundo tan complejo como este, hay espacio para numerosas perspectivas cruzadas: cuando todo ha sido examinado

desde cierto punto de vista y encajado en ciertos términos, nada impide que la misma realidad sea examinada desde un centro diferente y expresada en una notación diferente.

Para representar un hombre, la escultura es aparentemente exhaustiva; sin embargo, no excluye la pintura ni la descripción, completamente diferente, del hombre en palabras, maneras de ver en cuyo dictamen no tiene por qué haber contradicción, aunque haya una amplia diversidad e incluso inconmensurabilidad de métodos. Cada especie de red arrojada al mismo mar atrapa una clase diferente de peces; de modo que los pescadores pueden disputar acerca de lo que el mar contenía si cada uno considera su redada como exhaustiva. Sin embargo, el mar contenía todas sus capturas, y también el residuo, quizá infinito, que se les escapó.

Ahora bien, la red que todo ser racional arroja sobre las cosas es la de su propia aprehensión, experiencia e intereses. Quizá no reflexione a menudo sobre su principio personal de selección y composición; puede estar tan interesado en los movimientos que ve a través de sus anteojos, que nunca advierta la curiosa figura circular, quizá prismática, que sus anteojos imponen al paisaje. Sin embargo, entre todas las propiedades de las cosas, las propiedades accidentales imputadas a ellas en la aprehensión son dignas de observarse también; en verdad, aquellas corrigen y transforman toda nuestra vida una vez que las hemos advertido y tomado en serio. No es que esta circunstancia implique en manera alguna lo que los idealistas, en su vértigo, han inferido, a saber, que las cosas existen solo como percibidas o cuando las percibimos. Lo que se sigue es, más bien, que, además de las cosas y en el más interesante contraste con su movimiento, está el movimiento de nuestras mentes al observarlas. Si, por ejemplo, ocurre que no conozco el nombre de mi bisabuelo y estoy afligido por mi ignorancia, puedo buscar en los archivos de la parroquia y descubrirlo, junto con muchas circunstancias de su vida. Esto no prueba que mi interés por la genealogía creara a mi bisabuelo, como afirmaría un egotista consecuente; sino que

muestra que mi interés fue un núcleo para mis descubrimientos y para los términos, como el de bisabuelo, en los cuales los expreso —pues no era una propiedad intrínseca de aquel digno varón el que tuviera que llegar a ser mi bisabuelo después de su muerte ni el que yo tuviera que descubrirlo.

Este remolino que las cosas, tal como la percepción las capta, parecen formar alrededor de cada mareado espectador, es el fascinante tema de la poesía lírica, de las novelas psicológicas y de la filosofía alemana. Tan dominada como se encuentra esta filosofía por el método trascendental, considera que la visión, y la historia y la lógica de esa visión, es más primitiva e importante que los objetos que esas visiones tienen en común. El genial profesor Paulsen de Berlín (del cual tuve una vez el beneficio de ser alumno) recurría continuamente en sus conferencias a esta frase: *Man kann sagen* [puede decirse], como quien dice: las cosas adoptarán la siguiente figura, al procurar dibujarlas. Y, en cierta ocasión escribió un artículo sobre Kant titulado muy atinadamente: *Was uns Kant sein kann* [Lo que Kant puede suponer para nosotros] porque ningún verdadero discípulo de Kant acepta lo que Kant enseñaba tal como él lo transmitía, sino que cada uno surge del estudio del maestro habiendo formado irresistiblemente uno o más sistemas propios. Tomar las vistas que deseamos de las cosas, si las cosas nos permiten simplemente tomarlas, y declarar luego que las cosas son meros términos de las vistas que tomamos de ellas, tal es el trascendentalismo.

Capítulo 4

Indicios de egotismo en Goethe

Todos los trascendentalistas se ocupan del yo, pero no todos son egotistas. Algunos consideran como una triste impotencia esta limitación de su conocimiento a lo que ellos han creado; son humildes, están casi avergonzados de su condición humana y de poseer una mente que los separa indefectiblemente de toda realidad. Por otra parte, hay muchos egotistas instintivos que no son trascendentalistas, sea porque su atención no ha sido atraída por este sistema, sea porque desconfían de toda especulación, o bien porque ven claramente que los sentidos y el intelecto, lejos de separarnos de las cosas reales que nos rodean, tienen la función de adaptar nuestra acción a ellas e informar a nuestra mente acerca de las mismas. Tal egotista instintivo no alega que ha creado el mundo al quererlo y al pensarlo, aunque está más interesado en sus propias sensaciones, fantasías y preferencias que en las demás cosas del mundo. Le parece que la atención que le presta a las cosas baña con luz su lado verdaderamente interesante. Lo que él principalmente considera es su propia experiencia — lo que le interesó en primer lugar, lo que le interesó después, lo que piensa hoy, lo que probablemente pensará mañana, qué amigos tuvo y cómo han perdido su encanto, en qué religiones creyó y, en general, qué contribuciones le ha hecho el universo a él y él al

universo—. Su interés por la personalidad no necesita limitarse a la suya; puede tener una imaginación dramática y asignar a los demás individuos su personalidad característica; cada caso que escucha o que inventa pueden llevarle a concebirlo como fruto de las agitadas pasiones y de los incitantes pensamientos de algún *alter ego,* en el cual pueden estar vivamente expresados aspectos latentes de su propia naturaleza. También pueden fascinarlo las cosas impersonales, cuando siente que animan fructíferamente su genio; y será el más dispuesto a prodigar por todo el mundo sus favores siempre que no se trate de una verdad o de una persona particular (cosas que podrían ser celosas y excluyentes), sino más bien del ejercicio de sus propios poderes de simpatía universal.

Algo de esto parece presentarse en Goethe; y aunque su contacto con el egotismo filosófico fue solo ligero y algunas de sus sabias máximas son incompatibles con aquel, con todo, su romanticismo, su sentimiento de la evolución en todas las cosas, su vida privada, el carácter nebuloso de su religión y algunas de sus obras más importantes, como el *Fausto* y *Wilhelm Meister,* están tan saturados del espíritu de la filosofía alemana, que sería una lástima no tomar algún ejemplo para nuestro tema de una fuente tan agradable.

Hay indicios de egotismo en Goethe, pero en Goethe hay indicios de todo, y sería fácil reunir una masa imponente de pruebas para demostrar que no era como los trascendentalistas, sino muy superior a ellos. Cada cosa la veía desde múltiples ángulos, pero no era enciclopédico; salía a saludar la variedad de las cosas, no a agruparlas. Ni siquiera dispuso las fases de su experiencia (como hizo con las de Fausto) en un orden considerado como un progreso; aunque, como los comentaristas del *Fausto* nos informan, tampoco en este caso había un progreso hacia la mera bondad. Hegel habría podido *entender* todas esas actitudes morales y describirlas en una forma que no pretendiera parecer satírica; pero las habría criticado, demolido y declarado que eran anticuadas —todas, menos aquella en la que se hubiera

detenido—. Goethe las *amaba* a todas; él odiaba superarlas y si, involuntariamente, lo hizo, al menos honraba los sentimientos que había perdido. Mantenía una vejez genial y lozana por medio de ese amor perenne. Para conservar su cabeza sobre el agua y estar en paz consigo mismo, no necesitaba ser cristiano, pagano ni epicúreo; no obstante, se prestó sin reserva, en imaginación, al cristianismo, al paganismo y a la sensualidad —tres cosas que nuestro egotista trascendental jamás podrá soportar: cada cual impugnaría, a su manera, la autosuficiencia del egotista.

Sin embargo, las simpatías de Goethe eran solo románticas o estéticas; se basaban en el hallazgo de una variedad interesante de él mismo en otras personas, una posibilidad exótica más bien que una identidad consigo mismo en el pensamiento o en el destino. El cristianismo constituía una atmósfera necesaria para algunas figuras, la de Gretchen, por ejemplo, que habría sido francamente vulgar sin él; el paganismo era una máscara docta, con la cual podía uno a la vez distinguirse y liberarse; y la sensualidad era una licencia sentimental y científica con la cual el espíritu libre podía disfrutar a su debido tiempo. La simpatía de Goethe hacia las cosas era la de un observador, un viajero, un *connaisseur* o un amante señorial: era una afinidad egotista.

Nada era más romántico en Goethe, por ejemplo, que su clasicismo. Su *Ifigenia* y su *Helena* y toda su visión de la antigüedad estaban saturadas de la nostalgia del pasado. Aquella pomposa dulzura ostentosa, aquella moderación intensa, aquel sonambulismo moral eran demasiado intencionados; y Goethe mismo lo sentía. En el *Fausto,* después de que Helena desaparece, hace que su héroe visite de nuevo sus montañas nativas y que vuelva al pensamiento de Gretchen. Es una juiciosa repatriación, porque ese delirio de clasicismo que simbolizaba Elena alejaba a los espíritus de la vida real y los llevaba únicamente a imitaciones desesperantes y a posturas sentimentales. El jardín de Gretchen, incluso la *Walpurgisnacht* [noche de Walpurgis] era, en realidad, más clásico. Esto es solo otra manera de decir que, en la tentativa de convertirse en griego, incluso Goethe no comprendía el

verdadero sentido de lo clásico, puesto que lo auténticamente clásico no es extraño a nadie. Es precisamente esa parte de la tradición y del arte que no nos aleja de nuestra propia vida ni de la naturaleza, sino que las revela en toda su profundidad y desnudez, libres de las modas e hipocresías de tiempo y lugar. El esfuerzo por reproducir las peculiaridades de la antigüedad es una prueba de que no somos sus herederos naturales, de que no continuamos la antigüedad instintivamente. Solo se puede imitar lo que no se ha asimilado, y únicamente lo que parece extraño se reconstruye y se convierte en una mascarada arqueológica. Los genuinos herederos de una religión o de un arte nunca sueñan con revivirlo, pues no se preocupan de sus partes envejecidas, al par que poseen, por naturaleza, su sustancia eterna.

Los alemanes no están en esta posición con respecto a los antiguos. Tanto si se muestran afines, como Goethe, como si los menosprecian, como Burckhardt, o si hacen las dos cosas, como Hegel, han visto de la antigüedad su color local, las formas amaneradas, los documentos y, sobre todo, sus contrastes con el presente. Eso no sucedía cuando las tradiciones de la antigüedad se mantenían aún vivas y dominantes. Pero los modernos, y especialmente los alemanes, no son humildes. No van a la escuela de los griegos sinceramente, como si la sabiduría griega pudiera ser la verdadera sabiduría, expresión pura de la experiencia y la razón, esencialmente valiosa para nosotros. Prefieren considerar esa sabiduría como una fase del sentimiento, superada, por supuesto, pero que aun les permite reconstruir doctamente la imagen de un pasado fascinante. A eso lo llaman revitalizar los estudios clásicos, convirtiéndolos en *Kulturgeschichte*. Pero esta es una vitalidad conferida por los vivos a los muertos, no una vitalidad que el joven e inmaduro saca de una fuente perenne. La verdad es que los estudios clásicos eran vitales solo en la medida en que revestían una autoridad moral y daban normas a la literatura y a la vida. Se hicieron inútiles y pedantescos cuando empezaron a servir simplemente para restaurar un pasado muerto en sus

detalles triviales y para tornarnos sentimentales con respecto a su lejanía, su belleza y sus ruinas.

¡Cuánto más libre y segura era la mano de Goethe cuando tocaba la cuerda del romanticismo! ¡Cuán perfectamente conocía el corazón del egotista romántico! El egotista romántico no pone límites definidos a la esfera de sus intereses y simpatías; en verdad, su finalidad es absorber el mundo entero. No es, como Byron, una criatura herida y desilusionada, que se torna aburrida y maligna porque las cosas le saben amargas. Encuentra el bien y el mal igualmente digeribles. El egotismo personal de Byron o de Musset era, después de todo, humilde, pues sabía cuán impotente era en medio del universo. Pero el egotismo absoluto en Goethe, como en Emerson, exigía que toda la naturaleza se pusiese al servicio del yo: toda la naturaleza, si no realmente compelida a esta función por un mandato creador del hombre, podía, al menos, ser inducida a ella por el heroísmo seductor de su hijo favorito. Goethe, en su ardorosa manera panteísta, sentía a su alrededor la bullente vida universal; no pensó dominarla toda, como harían los sectarios y nacionalistas, para vindicar algún credo o nación particular. Por el momento, ese fecundo e imparcial universo dejaba a cada criatura libre y en competencia incondicionada con las demás vidas. Toda criatura podía, sin reproche, nutrirse de todas las demás y convertirse, si fuera posible, en el centro y compendio del mundo. El desarrollo del yo era el único deber, con tal que el yo se desenvolviese amplia y seguramente con penetración, serenidad y divina irresponsabilidad.

Goethe mostraba este principio en la práctica quizá con más claridad que en la teoría. Su familia, sus amigos, sus sentimientos eran otros tantos escalones en su carrera moral: él se agrandaba a medida que los dejaba atrás. Sus amores eran recursos para la más amplia realización de sí mismo. No es que sus amores fueran sensuales o sus infidelidades insensibles; muy al contrario, lo conmovían profundamente y abrían en su corazón las fuentes de la poesía: esta era, precisamente, su función. Toda pasión tierna abría ante él una senda florida en la cual su genio inexorable le

conducía a vagar. Si al pasar tenía que hollar alguna flor, esto era para él una gran pena; pero, quizá, este verdadero dolor y su inevitable remordimiento eran los elementos más preciosos y necesarios de la experiencia. Toda amante sensible era, a su vez, una especie de Bélgica para él; violaba su neutralidad con un suspiro; su corazón sangraba por los sufrimientos de la inocente y nunca decía después, en defensa propia, como el canciller alemán, que ella no había sido tan buena como debería haber sido. Pero él ha de seguir. Los llamamientos de su destino, las exigencias de su desarrollo espiritual, le obligaban a sacrificarla y a sacrificar sus propios sentimientos lacerados en el altar del deber a su infinito yo. Lo cierto es que esta vocación era tan auténtica y suprema que pensaba que también la naturaleza universal estaba obligada a hacerse violencia a sí misma en interés de él y a concederle una vida inmortal, a fin de que tan noble proceso de autoexpansión pudiese continuar indefinidamente.

La perfecta intuición de Goethe de las direcciones del egotismo romántico aparece también en el *Fausto,* y no menos en las últimas partes de este, que son curiosamente proféticas. Si el héroe de este poema presenta un carácter un tanto incoherente, blando, vacilante, emotivo, aunque al mismo tiempo testarudo e indócil, esta circunstancia solo sirve para convertirle en el vehículo más adecuado de la Voluntad absoluta, ente metafísico cuya función consiste en ser vigoroso e infinitamente enérgico, permaneciendo, sin embargo, perfectamente dúctil. Fausto era al principio un sabio apasionado e indagador, pero tan desorientado e impaciente que abandonó la ciencia por la magia. A pesar de las simulaciones de la gente del oficio que le desagradaban, era posible una ciencia personal y sincera, que le habría dado satisfacción intelectual; y el hecho no se le habría escapado si hubiese sido un simple amante de la verdad. Pero la Voluntad absoluta no podía restringirse a ningún interés particular, mucho menos a la prosecución de una fría verdad en la cual no podía creer; en efecto, la Voluntad no sería absoluta si reconociese alguna verdad que tuviera que descubrir: solo puede reconocer y amar la verdad

que ella misma construye. Su método, se nos dice, consiste en sentar primero algunos principios, tal, quizá, como el de que toda cosa tiene necesariamente una causa o el de que la vida y el progreso tienen que ser eternos; y la verdad es entonces todo lo que se conforme a estos principios. Pero, puesto que, evidentemente, estos principios podrían ser del todo falsos, es claro que lo que interesa a la Voluntad absoluta no es en manera alguna la verdad, sino solo la ortodoxia. Un encantador ejemplo de esto lo da Fausto cuando, emulando a Lutero por un momento, se pone a traducir el primer verso de San Juan, el Evangelio que más le atrae. La cuestión no es describir prosaicamente lo que el evangelista quería decir, sino más bien lo que tenía y tendría que haber dicho. La *Palabra* nunca irá bien; el *Sentido* tendría que ser algo mejor; acaso hubiera sido preferible *En el principio era la Fuerza.* Sin embargo, lo que pide la Voluntad absoluta brilla repentinamente ante él, y escribe con gozo: *En el principio era la Acción:*

> *Auf einmal seh ich Rat*
> *Und schreibe getrost: Im Anfang war die That!*
> [De un golpe adivino el consejo
> y escribo sin más: En el principio era la Acción]

Sin embargo, aun en esta excitante forma, la vida del pensamiento no puede sostenerlo mucho tiempo. Él aguanta que se aleje; y no es que su conocimiento de las ciencias, tanto como su magia, no le acompañará toda su vida: no perderá ya su arte adquirido ni su hábito de reflexión —y su carrera es realmente un progreso en cuanto su experiencia aumenta—; pero el interés vital es siempre algo nuevo para él. Se vuelve en busca de aventuras diversas, sin excluir el amor; de esto pasa a la política imperialista, triste confusión, de donde se dirige al clasicismo sentimental, cosa más bien ilusoria, y finalmente a la guerra, las obras públicas, el comercio, la piratería, la colonización y a limpiar sus propiedades adquiridas de nativos viejos y cansados,

que se obstinan en tocar las campanas de las iglesias y que son impermeables a la nueva *Kultur.* Estas empresas públicas las encuentra más satisfactorias, quizá únicamente porque muere en medio de ellas.

¿Son estos indicios de egotismo romántico en Goethe meros ecos de su juventud y de la filosofía de su época, ecos que habría rechazado de haberse puesto a considerarlos en una forma abstracta y doctrinal, como rechazó el sistema de Fichte? ¿No habría juzgado con más benevolencia a Schopenhauer? Sobre todo, ¿qué habría pensado de Nietzsche, su rebelde discípulo? No hay duda de que habría deseado reforzar y matizar de mil maneras esa fe en la Voluntad absoluta que aquellos exaltaban de manera tan exclusiva, Schopenhauer en metafísica y Nietzsche en moral. Pero esa misma fe era un elemento ínsito en su propio talante, como en el de su país, y difícilmente la habría repudiado.

Capítulo 5

Semillas de egotismo en Kant

Kant destaca entre los filósofos sinceros por la triste separación que existía entre sus creencias personales y sus descubrimientos oficiales. Sus creencias personales eran moderadas y casi ortodoxas, apenas diferentes de las de Leibniz; pero oficialmente se implicó en la crítica subjetiva del conocimiento y encontró que el proceso del conocer era tan complicado y estaba tan primorosamente forjado que hacía imposible el conocimiento, que aunque los hechos del universo estuvieran presentes y pudiéramos tener, como decía Leibniz, una idea clara y exacta de lo que eran, oficialmente no teníamos derecho a llamarlos hechos ni a declarar que los conocíamos. Así como en las creencias personales de Kant había muchas cosas que su método crítico no podía sancionar, de igual manera había inferencias y consecuencias latentes en su método crítico que nunca hizo suyas, siendo ya una persona mayor cuando lo adoptó. Una de estas inferencias latentes era el egotismo.

El hecho de que todo espíritu estuviera confinado a sus propias percepciones lo condenaba a un subjetivismo y agnosticismo iniciales. Qué cosas podían existir además de sus ideas era algo que nunca podría saber. No había duda de que tales cosas existían; de modo que Kant nunca aceptó el sorprendente prin-

cipio del egotismo dogmático según el cual nada puede existir a menos que yo sea capaz de conocerlo. Por el contrario, él admitía que las percepciones humanas, junto con los postulados morales que les agregaba, eran símbolos de un mundo real de fuerzas o espíritus situados más allá de las percepciones. Este principio reducía nuestra idiotez inicial a un defecto constitutivo de nuestras mentes animales, algo parecido al pecado original, y excluía el orgullo y presunción románticos que siempre abundan el trascendentalismo completamente maduro.

A esta actitud contrita del agnosticismo de Kant correspondían su carácter personal y su ética. Un viejecito arrugado y soltero, un sedentario escritor provinciano, escrupuloso y puntual, un moralista cortés que quería que tratásemos la humanidad en la persona de los demás como un fin y nunca meramente como un medio, un pacifista y humanitario, que veneraba tanto el sentido moral de Shaftesbury y Adam Smith que, después de haber abolido la tierra y el cielo, se sentía enteramente confortado por la sublime verdad de que mentir seguía siendo, no obstante, un mal: un tipo humano así no tiene nada del egotista oficioso ni del superhombre. Sin embargo, su mismo amor por la exactitud y sus escrúpulos sobre el conocimiento, extraviados por el sofisma psicológico de que nada puede ser objeto del conocimiento excepto la idea que esté en la mente, le llevaron finalmente al subjetivismo; a la vez que su rígida conciencia, que permanecía erguida en ese antinatural vacío, le indujo a atribuir un valor absoluto a lo que llamaba imperativo categórico. Pero este exterior vacío y este oráculo absoluto e interno son gérmenes de egotismo, y gérmenes de la especie más virulenta.

El imperativo categórico, o sea, la voz infalible de la conciencia, era en su origen una cosa lo bastante externa —demasiado externa, en realidad— para imponer por sí misma una obligación moral. Los truenos del Sinaí y la voz del torbellino en la historia de Job obtenían su autoridad de la sugestión de la fuerza; expresaban una fuerza física abrumadora de la cual éramos las criaturas y los juguetes, una voz que, lejos de interpretar nuestro

sentido de la justicia o nuestras más profundas esperanzas, amenazaba con destruirlas y con burlarse de ellas. Si algunos de sus mandatos eran morales, otros eran rituales e incluso bárbaros; la única sanción moral común a ellos procedía de nuestra prudencia natural y de nuestro amor a la vida; la propia sabiduría nos imponía el temor al Señor. Los profetas y los evangelios hicieron mucho para identificar esta autoridad divina exterior con la conciencia humana; identificación que exigía una teoría muy estudiada del pecado y el castigo y de la existencia en otros mundos, ya que el proceso real de la naturaleza y de la historia nunca puede concordar con un ideal de justicia.

En Kant, que en esta materia seguía a Calvino, la independencia entre el movimiento de la naturaleza, tanto en el alma como fuera de ella, y el ideal de justicia fue tan exagerado que se convirtió en oposición. El imperativo categórico era siempre autoritario, pero, quizá, nunca obedecido. La ley divina estaba lejos de parecerse a la Voluntad absoluta de Fichte, Hegel y Schopenhauer, es decir, el nombre para una fuerza metafísica universal o incluso para el flujo de la sustancia material. Por el contrario, la sublimidad del imperativo categórico consistía precisamente en el hecho de que, mientras la materia y la vida obraban según su irregenerada manera, el principio que *deberían* seguir se cernía sobre ellas y las condenaba y las obligaba a condenarse a sí mismas. La naturaleza humana era totalmente corrupta e incapaz del menor mérito, ni tenía en sí misma poder alguno para hacerse justa. Sus amables virtudes espontáneas, cuya causa era solo natural, eran vicios espléndidos. El mérito moral comenzaba solo cuando la voluntad, transformada por el toque de una gracia inmerecida, abandonaba todo impulso por una irresistible reverencia hacia la ley divina.

Podría parecer que esta doctrina calvinista censura todas las inclinaciones reales y que, lejos de hacer moralmente absoluta a la voluntad, como quería el egotismo, levanta contra ella una autoridad extraña, a saber, lo que *se debe* querer. Tal era, naturalmente, la intención ostensible de Kant; pero por sublime

que semejante situación fuera declarada, él se sentía más bien insatisfecho ante ella. Un imperativo categórico clamando en el desierto, un deber al que nadie necesita escuchar y que nadie sufre porque se lo desatienda, parecía más bien una autoridad olvidada. Para justificar la justicia absoluta parecía requerirse otro mundo, como en el cristianismo ortodoxo, en el cual fuera debidamente vindicado y obedecido.

El escepticismo de Kant, por el cual se nos negaba todo conocimiento de la realidad, se prestó oportunamente a esta piadosa exigencia. Si todo el mundo natural, del que sabemos algo por la experiencia, es meramente una idea en nuestra mente, nada impide que cualquier clase de mundo real pero ignoto exista desconocido a nuestro alrededor. ¿Qué podría ser más plausible y oportuno que el imperativo categórico, rechazado por la mente humana, que era la constructora del mundo visible, fuera en ese otro mundo real la piedra principal del edificio?

Si este pensamiento feliz se hubiera presentado aislado, habría parecido un poco fantástico; pero era únicamente un estudiado medio para restablecer la teología de Leibniz, en la que Kant creía privadamente, al lado del idealismo trascendental que exponía como profesor. El sistema dogmático del cual Kant había partido le parecía, tal como se presentaba, poco defendible y un poco tiránico. Para purificarlo, adoptó un principio falaz de crítica, a saber, que nuestras ideas son todo lo que podemos conocer, principio que, de ser seguido, socavaría completamente aquel sistema y todos los demás. Por esto se apresuró a adoptar un principio correctivo de reconstrucción, no menos falaz, a saber, que la conciencia nos ordena admitir como reales algunas cosas acerca de las cuales nada conoce la razón ni la experiencia. Esto le llevó a una forma suavizada y ambigua de sus dogmas originales para concluir que, si bien no había razón alguna para pensar que Dios, el cielo y el libre arbitrio existieran, deberíamos obrar como si existieran y podríamos llamar fe en su existencia a esa conducta voluntaria nuestra.

Así, en la filosofía de Kant, la ambigüedad de la conclusión era estimulante. Él enseñó algo menos de lo que creía secretamente y sus discípulos, apoderándose del principio de su escepticismo, pero carentes de sus instintos conservadores, creyeron algo menos de lo que les él enseñaba. Sin duda, Kant, en su intimidad, esperaba, si bien no creía, que Dios, el libre arbitrio y la otra vida subsistieran de hecho, como todo creyente había supuesto hasta entonces; solo había sido ilegítimo el método para probar su realidad. En efecto, poco importaba que los argumentos habituales pudieran parecer vigorosos (y no lo parecían en exceso) si no podían comunicar una seguridad trascendente; por el contrario, cuanto más pruebas de una cosa se obtienen de la razón y la experiencia, tanto mejor se prueba que esa cosa es una mera idea en nuestra mente. Era casi prudente, por así decir, que Dios, la libertad y la inmortalidad, si tenían derechos a la realidad, permanecieran sin prueba en la esfera del «conocimiento», como inadvertidamente o en forma irónica era aún llamado; pero, a fin de atenuar esta obligada falta de evidencia, Dios había, al menos, puesto en nosotros una conciencia verídica, la cual, si se la tomase en serio (como debe hacerse, siendo una conciencia), nos obligaría a postular aquello que resultaba ser verdad, aunque jamás pudiéramos «conocerlo». Tal fue la manera como el buen Kant pensaba jugar al escondite con la realidad.

Sin embargo, el impulso de su método trascendental conducía a una conclusión muy diferente y del todo egotista. Un adepto al trascendentalismo difícilmente supondrá que Dios, el libre arbitrio y el cielo, incluso si los postula, necesitan existir de alguna manera. Para él, la existencia es una categoría completamente inferior. Incluso una ley moral precisa, que truena con máximas inalterables, tiene que parecerle una idea infantil. Lo que el ego postula no es una cosa fija y ya existente, sino únicamente los términos ideales que expresen su actitud por el momento. Si se esfuerza por recordar, postula un pasado; si planea algo, afirma un futuro; si tiene conciencia de su propia elocuencia, supone un auditorio. Estas cosas no existen ni pueden existir de otra manera

que en calidad de cosas postuladas por el ego. Por esto, todo lo que el imperativo categórico puede significar para el trascendentalista completo es que debe vivir como si fueran reales todas las cosas que le son imaginariamente necesarias, si ha de vivir con ahínco; esa intensidad de su vida es en sí misma la única realidad. En la etapa de pensamiento en la que se encontraba Kant, Dios, la libertad y la inmortalidad podían ser postulados necesarios de la razón práctica. Pero suponer, por lo tanto, que esos objetos imaginados existían separadamente del excelente filósofo, cuya conciencia no los había trascendido aún, sería no haber sacado provecho de sus enseñanzas. Sería simplemente repetirlas. Un trascendentalista posterior y más avanzado, en lugar de Dios, la libertad y la inmortalidad, podría, con igual respeto, afirmar la materia, el poder y la belleza de la muerte de un guerrero. Su conciencia no sería ya un eco del cristianismo, sino el trompetazo de un nuevo paganismo. Correspondería al ego que postula juzgar lo que debe postular.

Los postulados de la razón práctica con los que Kant esperaba eludir la subjetividad que atribuía al conocimiento no son menos subjetivos que el conocimiento y sí mucho más personales y variables. Los sentidos y el intelecto, si nos engañan, parecen engañarnos a todos en el mismo sentido, el sueño en el que nos sumen en común parece unirnos; pero ¡cuánta oscuridad, diversidad y hostilidad se da entre los ideales de nuestros corazones! Los postulados destinados a salvar la filosofía kantiana del egotismo son su parte más egotista. En el imperativo categórico encontramos algo innato e íntimo al alma individual, en algunas de sus actitudes, que reclama calladamente gobernar el mundo invisible, colocar a Dios en su trono y abrir la eternidad al espíritu humano. El más subjetivo de los sentimientos, el sentimiento de lo que debe ser, legisla para el universo. El egotismo difícilmente podría ir más lejos.

Pero esto no es todo. El imperativo categórico, no satisfecho con proclamarse secretamente omnipotente, se proclama francamente cruel. Kant repudió de manera expresa como indig-

no de una voluntad virtuosa toda consideración de felicidad, o de sus consecuencias, tanto para uno mismo como para los demás. Personalmente era tan apacible y bueno como el Vicario de Wakefield (cuya bondad negaba que fuese moral porque era natural), pero su doctrina moral era en principio una estructura perfecta para el fanatismo. Restituid, como habría de llegar el tiempo de restituir, un poco de pulpa a este esqueleto del deber, convertidlo en la voz, no de un remoto decálogo mosaico, sino de un temperamento vivo y de una vida joven, y habréis santificado de antemano toda pasión obstinada y todo crimen romántico. Bajo capa de una conciencia infalible, ante la cual nada tiene el derecho de mantenerse, el egotismo es lanzado a su irresponsable carrera.

El imperativo categórico, tal como Kant lo concebía personalmente, era el de la conciencia del siglo xviii, que había llegado a ser humanitaria sin dejar de ser cristiana, la conciencia de los puritanos convertida en la de Rousseau. Pero el principio categórico en moral, como el ego en lógica, puede fácilmente emigrar. Si hoy sois justo obedeciendo a vuestra secreta conciencia contra todas las consideraciones de la prudencia o la bondad (aunque seáis prudente y bueno por naturaleza, de manera que esa lealtad a un deber cruel os suponga un sacrificio), mañana podéis ser justo obedeciendo el imperativo categórico de vuestra alma en otra fase y llevando a cabo cualquier empresa irresponsable, aunque vuestro corazón pueda sangrar por la víctima que estéis haciendo. El principio del fanatismo está presente en ambos casos; y Kant, en su agnosticismo trascendental, proporciona un medio para excluir todas las protestas de la experiencia o del sentido común, o de un interés propio más inteligente. Él consideraba estas protestas no solo innobles, sino propias de una mente alucinada puesto que el mundo a que se refieren es un producto de la imaginación, mientras que el imperativo categórico, revelado al hombre interior, es un principio previo a todos los mundos y, por consiguiente, no susceptible de reforma por las

persuasiones que este particular mundo, imaginado ahora por nosotros, pudiera ejercer en nuestras libres mentes.

Resulta así que de Kant, directa o indirectamente, los egotistas alemanes sacan la convicción que constituye su más trágico error. Su presunción y su ambición son antiguas locuras de la raza humana; pero ellos consideran que estas pasiones vulgares son el espíritu creador del universo. Kant, es decir, el alma existente en el interior de Kant que estaba todavía un poco trabada en su expresión, fue el profeta e incluso el fundador de la nueva religión alemana.

Capítulo 6

El trascendentalismo perfeccionado

Fichte purificó el sistema kantiano de todos sus elementos contradictorios y humanos; él dotó al sistema subjetivo del conocimiento y la acción de su forma más franca y radical. El ego, a fin de vivir una vida plena y libre, postulaba o inventaba un mundo de circunstancias, en medio del cual él podía regodearse; pero este escenario imaginado estaba hecho para convenir a la representación y, aunque pareciera oprimir a la Voluntad con toda clase de obstáculos, e incluso suprimirla completamente, era, en realidad, solo un espejismo que esa Voluntad, más sabia de lo que ella misma suponía, había creado para disfrutar de la experiencia de afirmarse varonilmente.

De esto parecería evidente que la Voluntad nunca podría ser vencida, y que, a pesar de su nombre, era idéntica al destino o a las leyes de la naturaleza: de modo que aquellos trascendentalistas que se inclinaron al naturalismo, o pasaban a él sin advertirlo, como Schelling o Emerson, en realidad entendían la Voluntad absoluta de esta manera. Pero no así Fichte ni aquella escuela romántica que considero la más perspicaz y heroica, de la cual Nietzsche fue el último profeta. Los alemanes, en medio de su metafísica fantástica, nos sorprenden a veces con su vuelta a la experiencia inmediata: después de todo, fue luchando con el

Señor como se creó su filosofía. La verdad es que la Voluntad es derrotada a menudo, especialmente si nos obstinamos en definir nuestra voluntad; pero este trágico hecho en manera alguna refuta la filosofía fichteana, que sabe cómo afrontarlo heroicamente. Esta considera que solo es inviolable lo que debe ser, el plan o idea inconsciente del vivir perfecto que yace oculto en las profundidades de toda vida: una voluntad que no fuese animada en alguna medida por esta idea no podría existir o, al menos, no podría ser advertida ni respetada por esta filosofía. Pero cuándo, dónde, cuántas veces y en qué medida esta idea divina será realizada es cosa que se deja sin explicar. La voluntad real puede ser débil o enfermiza en diversos grados; y, en consecuencia, el mundo que ha de ser evocado en su máxima riqueza concebible puede degenerar y reducirse a la nada.

La Voluntad puede ser, pues, anulada; no, ciertamente, por los objetos exteriores imaginados, sino por su propia apatía y confusión. En tal caso, según la lógica de este sistema (tan bellamente ideado como el de Plotino), el disolvente mundo aparecerá como abrumadoramente formidable y real. Y como no tenemos ya calor para mantenerlo vivo, perecerá y, al extinguirse, parecerá que nos mata; pues la pasividad del ego, dice Fichte, es afirmada como actividad en el no-ego. Esta manera de hablar es escolástica, pero el pensamiento resulta profundo y verdadero, si adoptamos el punto de vista egotista.

Así, toda voluntad real puede perecer por defecto y morir completamente; pero la voluntad real puede perecer también por sublimación. El verdadero objeto de la Voluntad absoluta no son las cosas ni los placeres ni la longevidad de la vida, sino el mismo querer; de modo que cuanto más intenso y desinteresado es este querer, tanto mejor se manifiesta la Voluntad absoluta. El acto heroico de arrojarse contra obstáculos irresistibles puede ser, por tanto, la mayor realización de la idea divina. La voluntad osa perecer con el fin de hacer frente a todo. En su ruina material permanece idealmente victoriosa. Si consideramos la cuestión bajo forma de eternidad, veremos que esta voluntad heroica y

suicida ha logrado lo que deseaba; no solo ha vivido peligrosamente, sino perecido con nobleza.

Apenas se necesita indicar cuán completamente esta teoría justifica toda empresa temeraria a la cual se halla uno entregado. Justifica, por ejemplo, todo tratamiento premeditado de la historia y de la ciencia. La Voluntad establece por derecho propio los principios sobre los cuales las cosas deben ser y serán dispuestas. Si las cosas se desvían de algún modo de los carriles, tanto mayor será la grandeza de vuestra «hazaña científica» al esforzaros por dirigirlas bien. Después de todo, las obligasteis a existir solo para que pudierais manejarlas. Si parecen marchar desenfrenadamente y turbaros, como los corceles de Hipólito, al menos no habréis perdido la gloria, mientras vivíais y guiabais, de asumir la actitud de un señor. Llamad a los espíritus de la profundidad inmensa: si no acuden, ¿qué importa? Esto solo probará la absoluta capacidad de vuestro deber para llamarlos.

Lo que estrecha el vínculo entre Fichte y la escuela nietzscheana es que él mismo aplicaba su teoría de la Voluntad absoluta a la vida nacional. A este ego, que era idéntico a la mente en general, lo identificaba también con el pueblo alemán. Si los alemanes hubieran permitido que su voluntad nacional fuera domada durante el imperio napoleónico, se habría extinguido el espíritu creador del universo, y Dios mismo, que existía solo cuando estaba encarnado en la humanidad, habría desaparecido. Era evidentemente el deber de cada uno evitar esto, si fuera posible; y Fichte prodigó toda la vehemencia de su naturaleza en la lucha por la libertad. La mera lucha, la simple protesta del alma aseguraría, según su sistema, el fin deseado: la afirmación de sí mismo, no el éxito material, era el objetivo. Que alguna vez se estableciera un equilibrio feliz en la vida humana habría sido solo una tentación, una especie de quietismo napoleónico o mefistofélico sobreviniendo al deseo de luchar.

No sé cuánto habría gustado a Fichte, dotado de un alma tan puritana y romántica, la actual organización de Alemania. Él era un hombre del pueblo, un radical y un agitador tanto como un

profeta del nacionalismo; la reluciente armadura en la cual está actualmente encerrada la libertad alemana le habría parecido demasiado gravosa. En la victoria, él habría advertido el comienzo de la corrupción.

Sin embargo, debemos recordar que el idealismo perfecto tiende a convertirse en su opuesto y a transformarse en un materialismo para todas las finalidades prácticas. La Voluntad absoluta no es un ser natural, ni el querer o el pensamiento de alguna persona; es un genio embrionario e incorpóreo que entra en acción por primera vez cuando comienza a rodearse de objetos y puntos de resistencia para hacerse consciente de su propia fuerza y vocación. Qué cosa sean estos objetos o resistencias notadas, no se prejuzga; o, más bien, se prejuzga que se opondrán mucho al espíritu y que el espíritu experimentará su propia pasividad —un modo de su fatal y necesaria experiencia— en forma de una influencia que atribuye a las cosas inanimadas y materiales.

Toda la función del espíritu puede, pues, estar bien unida a la materia. La ciencia podría ser mecánica; el arte, una cosa pesada y material; todos los instrumentos de la vida podrían ser brutales; la vida misma podría hacerse difícil, amarga y opresiva, y, sin embargo, todo podría ser la manifestación directa del espíritu puro, de la libertad absoluta y del deber creador. Esta posibilidad especulativa es digna de ser observada: nos ayuda a comprender la Alemania moderna. No resulta paradójico que los idealistas se encuentren tan a sus anchas entre las cosas materiales. Según ellos, estas cosas materiales son hijas de su espíritu. ¿Por qué no habrían de entregarse apasionadamente a la manipulación de los detalles filológicos o de los elementos químicos, o al comercio y la intriga más ingeniosos? ¿Por qué no habrían de amar tanto la sangre y el hierro? ¿Por qué estos frutos del espíritu habrían de ser incompatibles con él?

Un materialista teórico, que considera el mundo natural como un terreno de donde ha surgido y del cual se nutre, puede sentir, quizá, algún respeto hacia los oscuros abismos de la naturaleza que le han dado el ser; pero su encanto estará más bien

en el trato con los objetos luminosos de la imaginación, en el cultivo de las humanidades, por medio de los cuales las rudas fuerzas de la naturaleza se expresan y, a la vez, se eluden. No procede así el trascendentalista. Considerando su mente como la fuente de todo, es llevado al silencio solemne y al respeto solo ante sí mismo; por otra parte, lo que le hechiza, lo que le gusta acariciar, es su progenie, las cosas materiales que le rodean, los hechos, las leyes, la sangre y el hierro, en medio de los cuales piensa (quizá con toda sinceridad) que su espíritu se expresa de manera perfecta y libre. Despreciar el mundo y retirarse al reino de la mente, como a una esfera más sutil y más propia, es completamente contrario a su idealismo. Semejante retiro podría llevarle la paz, y él desea la guerra. Su idealismo le enseña que la lucha y la contradicción, como decía Heráclito, son los padres de todas las cosas; de modo que, si se detuviera en la lucha, si se cansara de la ambición y de los bienes materiales, pensaría que estaba desertando de la vida, pues odia como si fuera la muerte lo que otra clase de idealistas ha llamado salvación.

Se dice que Dios, cuando creó el mundo, lo encontró muy bueno; así, el trascendentalista, cuando usurpa el puesto del Creador, sigue su ejemplo. El odio y el temor a la materia no es, quizá, signo de un espíritu puro. Un espíritu divino puede, incluso en la contemplación, enamorarse perfectamente bien de la materia, como le sucedió a la diosa Luna con Endimión. Tal materia podría ser solo imaginada, como si Diana hubiese simplemente soñado con su amante; la imagen acariciada podría no ser menos querida por este motivo. El poeta romántico descubre que su propio espíritu lo saluda en las rocas, las nubes y las olas; el músico vierte generosamente su alma en el ritmo y la agitación; ¿por qué el trascendentalista, sea general o ingeniero o viajero comercial, no habría de encontrar sus más puros ideales en el ejercicio del comercio, la industria y la guerra? Trabajo inexorable es lo que sobre todo exige la Voluntad absoluta. Esta necesita el estímulo de la resistencia para hacerse más intensamente consciente del Yo, que es, según se dice, su propósito fun-

damental al imaginar un mundo. La adquisición le interesa más que la posesión porque el sentimiento del esfuerzo y del poder es entonces más agudo. Cuanto más materiales son las artes que le ocupan y más complicado y mundano es su campo de acción, tanto más intenso será su ejercicio y mayor su alegría. Este no es un idealismo para solitarios ni poetas abatidos por el tedio; no se considera a sí mismo como algo contingente y fugaz en el mundo, como el canto de un pájaro, temiendo ser ahogado en el estrépito de los instrumentos materiales u obligado a tensiones y chirridos horribles: pues la tensión y el chirrido constituyen sus elementos naturales. Este idealismo piensa que ha compuesto todos los movimientos existentes o posibles y se siente tanto más dominante cuanto más numerosa y atronadora es la orquesta que dirige. Se encuentra a sus anchas en medio de objetos mecánicos, a los que puede demostrar de modo trascendental como siendo perfectamente ideales. Su obra más adecuada consiste en abrirse paso hacia la ejecución de su Plan del mundo. La manifestación más propia de su alma y más satisfactoria para esta es una batalla universal.

Capítulo 7

Fichte y la misión alemana

Cuando los judíos antiguos ensancharon su concepción de Jehová, a fin de reconocer en Él al único Dios viviente al cual estaba subordinada toda la naturaleza y la historia, no cesaron por ello de considerar ese poder universal, al mismo tiempo, como su propia divinidad nacional. Había en esto una contradicción latente, que fue ingeniosamente salvada diciendo que Jehová, aunque sin ser esencialmente una divinidad tribal, había escogido a Israel como pueblo suyo por un acto libre de gracia, sin méritos previos de parte de aquel; por esto el orgullo de los judíos no carecía de humildad.

Sin embargo, no hay humildad alguna en la pretensión actual de los alemanes a una primacía similar. «Los críticos modernos», dice Max Stirner, «prorrumpen en invectivas contra la religión porque esta coloca a Dios y la ley divina o moral frente al hombre, considerándolos como cosas exteriores, mientras que los críticos transforman todos esos objetos en ideas de la mente humana. No obstante, el error esencial de la religión: asignar una misión al hombre, no es evitado por estos críticos, que continúan insistiendo en que el hombre debe ser divino, o idealmente humano, o qué sé yo; la moralidad, la libertad, la humanidad, etc., constituyen su esencia». Ahora bien, es evidente que una divini-

dad que es subjetiva o inmanente no puede elegir nación alguna, salvo que resida y se manifieste de manera más particular en ella. Esta puede ser altamente favorecida solo porque sea intrínsecamente superior, y por esta razón puede ser llamada metafóricamente el instrumento predestinado. Por esto, si el espíritu que mora en una nación no es uno de los tantos espíritus existentes en el mundo (como los primitivos hebreos se consideraban a sí mismos y como sostendría una filosofía naturalista), sino que es el único espíritu sagrado y universal y si, al mismo tiempo, este espíritu reside en esa nación preeminentemente, o aun de manera exclusiva, la humildad de parte de esa nación sería con toda evidencia una cosa fuera de lugar. Por tanto, los alemanes no pueden menos de atestiguar las virtudes y prerrogativas divinas que encuentran en sí mismos, algunas de las cuales son expuestas por Fichte como sigue:

La edad presente se encuentra precisamente en la mitad de la vida terrena, entre la era en que los hombres eran todavía egoístas, terrenos e impulsivos y la era futura en que vivirán para los ideales puros. Los alemanes prefiguran esta edad mejor, a la cual conducen al resto del mundo. Han creado el mundo moderno uniendo la herencia política de la Europa clásica con la verdadera religión que permanecía estancada en Asia, y han elevado las dos a una más alta unidad en su *Kultur.* De ellos ha salido la mejor sangre de la mayoría de las demás naciones y la fuerza espiritual que las ha formado a todas.

Los alemanes nunca han abandonado su tierra natal ni han sufrido serios daños de la inmigración. Su lengua es primitiva y jamás la han cambiado por otra extranjera. Por esto, solo el alemán es verdaderamente una lengua vernácula. Sus términos intelectuales mantienen una conexión vital y activa con la experiencia sensible. Por lo tanto, solo hay poesía y filosofía verdaderas en Alemania. Las personas superficiales que juzgan por la mera impresión grosera acaso se imaginen que el idioma alemán no es muy melodioso; pero estas cosas no pueden ser juzgadas correctamente sin referencia a los principios fundamentales, que

en este caso probarían que la lengua más dulce es aquella que emplea todos los sonidos posibles y los combina en todas las formas factibles. Si el alemán o alguna otra lengua se acerca más a este ideal *a priori* de la eufonía, es cosa que debe dejarse a lo que decida la observación empírica.

La naturaleza alemana, siendo pura, profunda, honrada y audaz, se ha apoderado instintivamente de la verdadera esencia del cristianismo y ha rechazado con horror todas las mentiras y la corrupción que la ocultaban. Esta esencia es la necesidad imperiosa de volverse de la vida natural a la vida ideal. El alemán sabe que su propia alma está ilesa; pero, en su abnegación, esto no le basta. Su celo se enciende fácilmente para dar calor y luz en todas partes; y este celo suyo es paciente y eficaz, aferrándose a la vida real y transformándola. A medida que avanza encuentra más de lo que buscaba, pues se ha sumergido en la rápida corriente de la vida que progresa sin cesar y que lo lleva adelante. El corazón indolente de las demás naciones puede soñar con dioses en las nubes o con algún tipo perfecto de vida humana ya producido en el pasado y al cual hay solo que aproximarse o que se debe repetir en el futuro. El espíritu del alemán no es acuñación de la tierra; es la fuente viva de todos los soles y se lanza a crear incesantemente cosas del todo nuevas. La mente alemana es la autoconciencia de Dios.

No creo que el esfuerzo de la guerra o la intoxicación de la victoria pudieran añadir mucho a estas jactancias, expresadas por Fichte cuando, por el momento, había abandonado toda esperanza de que su patria hiciese valer sus propios derechos por medio de la fuerza y confiaba solo a la educación y a la filosofía la misión de preservar y propagar la virtud alemana. Incluso en el detalle, lo que dice tiene a menudo una curiosa semejanza con las afirmaciones oficiales de la Alemania actual. Ni siquiera falta el odio histérico a Inglaterra. Fichte no veía en Inglaterra al campeón del protestantismo, de la moralidad y de la libertad política, ni al enemigo constante de Napoleón, sino solo un vampiro mercantil universal. Su desprecio por las razas latinas era,

también, inmenso. La verdad es que en materia de raza abrigaba la curiosa idea de que tiene que haber existido, desde la eternidad hasta el comienzo de la historia, un *pueblo normal* primitivo, una tribu de Adanes y Evas, dado que, de acuerdo con un principio que había tomado de la teología calvinista, si todos los hombres hubiesen sido originariamente esclavos por naturaleza, ninguno habría llegado a ser jamás libre. Este *pueblo normal* eran, por supuesto, los antepasados de los alemanes. Debieron de existir también tribus salvajes e innobles para ser sometidas por el *pueblo normal* puesto que, a no ser por alguna conquista semejante, nunca se habría roto el primitivo equilibrio, el Edén y la selva jamás se habrían fundido ni la historia, que es un registro de novedades, nunca habría comenzado. La teoría de la evolución ha tornado anticuadas las razones de tal concepción; pero la idea de que el tronco de la humanidad está constituido de mestizos formados por la unión de rubios seres divinos con alguna especie de negros antropoides resurgió después en Gobineau y ha obtenido cierta acogida en Alemania.

Fichte, siguiendo a Calvino y a Kant, trazó una distinción muy neta entre la vida natural y la vida del deber. El ideal debe ser seguido sin el menor pensamiento de interés. Los oficios, dice, deben ser practicados espontáneamente, sin otra recompensa que grandes desvelos. El joven jamás debe oír que alguien puede ser estimulado o guiado en la vida por el pensamiento de su conservación o bienestar propios. El conocimiento no es un registro de las cosas existentes ni de las leyes que se han descubierto. El conocimiento es la verdadera vida de Dios y se crea a sí mismo. Es «una actividad intelectual que se despliega por sí misma, de acuerdo con sus propias leyes internas». Dicho a las claras, es pura imaginación. Pero el método que se debe aplicar a esta locura está fijado de manera innata, tanto para el pensamiento como para la moral. Solamente la frivolidad puede impedir este idealismo unánime.

No debemos suponer que esta prescripción de ideales austeros y abstractos implique aversión alguna de parte de Fichte

hacia el progreso material, la *Kultur* obligatoria o la conquista militar. El idealismo alemán, como hemos visto, no es platónico ni ascético, no debe dejar atrás el mundo. Por el contrario, su misión consiste en consagrarse al mundo y mostrar que toda parte de este es un órgano del espíritu. Lo cual es una forma de reverencia análoga a la de los hebreos. Incluso los más severos calvinistas, quienes pensaban que el mundo era totalmente depravado, podían, tomando la frase en todo su sentido, hacer algo bueno de él: lo reclamaban, se lo apropiaban y casi lo disfrutaban. Así, Fichte nos proporciona visiones proféticas de una Alemania idealista conquistadora del mundo. El Estado no tiene por finalidad la propia conservación, menos aun le incumbe la ayuda a los miembros de la familia humana que marchan a la zaga del progreso moderno. El imperio de la fuerza física indisciplinada debe ser abolido por una fuerza obediente a la razón y al espíritu. La verdadera vida consiste en reformar las relaciones humanas de acuerdo con un modelo innato a la mente. El destino glorioso de Alemania es crear el mundo y renovarlo. La libertad natural es una cosa desgraciada, una simple mezcla de impulsos sensuales e intelectuales sin ningún principio de orden. Corresponde a los alemanes decidir si existe un progreso providencial, convirtiéndose ellos mismos en la providencia que producirá el progreso, o si, por el contrario, es un desatino todo pensamiento superior. Si fracasaran, la historia nunca se lo reprocharía, pues en ese caso no habría ya historia.

El único principio vital de la historia es la tendencia a una monarquía universal, cristiana y europea. Esta tendencia es más profunda que los planes de los hombres y más fuerte que sus intenciones. «Que un Estado, aun cuando se halle a punto de hacer la guerra, afirme solemnemente su amor a la paz y su aversión a la conquista, no importa; pues, en primer lugar, tiene necesidad de hacer esta aseveración y ocultar de esta manera su intención real si ha de tener éxito en sus designios; se puede invertir también el conocido principio: *Amenaza con la guerra para que puedas tener paz,* de esta manera: *Promete paz para que puedas comenzar la*

guerra con ventaja; y, en segundo lugar, el Estado puede formular con toda seriedad sus compromisos de paz, en cuanto se ignore a sí mismo; pero dadle la oportunidad favorable de engrandecerse, y se olvidará de los buenos propósitos hechos».

Si el pueblo no se siente dispuesto a obedecer a la Idea, el gobierno tiene que obligarlo a ello. Todos los poderes de los ciudadanos deben ser absorbidos en el Estado. Podría darse a la libertad personal un uso inconveniente cuando tal individualidad y diversidad de educación, en tanto que son buenas para el Estado, han sido proporcionadas por sus leyes. Tampoco debe tolerarse el ocio. Una educación ideal tiene que transformar a los hombres para que sean incapaces de querer otra cosa que aquello que la educación desea que quieran. El Estado puede entonces confiar en sus súbditos, «pues el que tiene una voluntad bien fundada, quiere lo que quiere por toda la eternidad».

En cuanto a las relaciones exteriores, el Estado, obedeciendo a su misión ideal, tiene que conquistar a los bárbaros circunvecinos y elevarlos a la condición de cultos. Es este proceso casi exclusivamente el que ha introducido el progreso en la historia. «¿Qué impulsa al héroe macedonio... a buscar tierras extranjeras? ¿Qué encadena la victoria a sus pasos y dispersa aterrorizadas ante él las incontables hordas de sus enemigos? ¿Es la mera fortuna? No; es una Idea... El hombre civilizado tiene que gobernar y el incivilizado tiene que obedecer, si lo correcto ha de ser la ley del mundo... No me digáis nada de los miles que cayeron en su camino; no me habléis de su propia muerte prematura. Después de realizar su idea, ¿qué había más grande para él sino morir?»

Este entusiasmo por Alejandro (que Hegel compartía) no es meramente retrospectivo. «Al fin, surgirá en una nación del mundo la más alta, la más pura moralidad, como no se había visto antes entre los hombres, y será asegurada para todo el futuro, y desde entonces se extenderá por todos los demás pueblos. Sobrevendrá una transformación de la raza humana desde la condición de criaturas terrenas y sensuales a la de espíritus puros y nobles».

«¿Conocéis algo más noble que la muerte?... ¿Quién tiene el derecho de oponerse a una empresa que afronta este peligro?»

Puede parecer curioso que un puritano inflexible como Fichte, un profeta surgido de la clase popular, un republicano teórico que se querellaba con sus alumnos para que formaran clubes y combatieran el duelo, vehemente idealista menospreciador de la gente mundana, haya provisto tan perfectamente de filosofía a los Junkers y a los banqueros. Pero el fenómeno no es nuevo. Platón, divino y civilizado como era, proporcionó la suya a los obtusos espartanos. Los hombres de fe idealista están seguros de que los fundamentos de las cosas tienen que ser divinos, y cuando, al investigar esos fundamentos, se encuentran con principios siniestros —el impulso ciego, el azar, la competencia cruel— erigen fanáticamente estos mismos principios en máximas sagradas. Están previamente convencidos de que toda fuerza tiene que proceder de Dios; por consiguiente, si el engaño, la perversidad, la tiranía y los grandes ejércitos son los medios del poder, éstos tienen que ser los instrumentos elegidos por Dios en el mundo. De manera análoga, también la Iglesia católica, por temor a la impiedad, ha santificado formas de engaño y opresión. Así, la más ardiente especulación puede sancionar la práctica más brutal. Justificadas de esta manera las pasiones primitivas, en tanto que parecen seguras y potentes, es probable que resulten demasiado mezquinamente organizadas para sostenerse por sí mismas durante mucho tiempo; y, entretanto, malogran y pisotean las mejores cosas que posee la humanidad. Sin embargo, son una fuerza como cualquier otra, una fuerza no solo vehemente sino contagiosa y capaz de alcanzar muchas victorias, aunque no muy estables. Tales pasiones, y las filosofías que las glorifican, son sinceras, absorbentes e irrefutables cuando se las expresa con franqueza.

La teoría trascendental de un mundo meramente imaginado por el ego y la voluntad que se estima a sí misma como absoluta son, ciertamente, ilusiones temerarias; pero no más temerarias o engañosas que muchos otros sistemas que millones de personas

han sido llevadas a aceptar. Tal teoría tiene todos los signos de una nueva religión. El hecho de que las religiones establecidas en Alemania sean aún formas del cristianismo, puede ocultar el carácter explícito y pagano de la nueva fe: se la considera como una especulación un poco caduca o como el credo de algunos extremistas cuando, en realidad, domina el juicio y la conducta de la nación. Ninguna tiranía religiosa podía ser más completa. Tiene sus profetas en los grandes filósofos e historiadores del siglo pasado; sus fariseos y sumos sacerdotes en los profesores y el gobierno; su rebaño de creyentes en la disciplinada masa de la nación; sus herejes en los socialistas; sus incautos en los católicos y los liberales, para los cuales el credo nacional, si lo entendiesen, sería una abominación; tiene mártires ahora por millones y sus víctimas entre los incrédulos son aún más numerosas, pues sus víctimas, en cierto modo, son todos los hombres.

Capítulo 8

El egotismo de las ideas

¿Necesitamos hablar de Hegel cuando estamos tratando del egotismo? El tono de este filósofo, especialmente en sus últimos escritos, estaba lleno de desprecio hacia todo lo subjetivo: el punto de vista del individuo, sus opiniones y deseos, por ningún motivo eran considerados, a menos que fuesen encarrilados con la marcha providencial de los acontecimientos e ideas del amplio mundo. Este realismo, a pesar de ser reconocido con cierta acritud, era aún idealista en el sentido de que la sustancia del mundo era concebida no siendo material sino conceptual —una ley o lógica que animaba los fenómenos y constituía el secreto de su movimiento—. El mundo era semejante a un enigma u oráculo confuso; y la solución del acertijo se encontraba en la romántica inestabilidad o autocontradicción inherente a toda forma finita del ser, la cual la obligaba a convertirse en algo diferente. Podíamos comprender la dirección de este movimiento por un acto de simpatía que se producía en virtud de una especie de dialéctica vital o de necesidad dramática en nuestra propia reflexión. Hegel era un solemne sofista: hacía del discurso la llave para llegar a la realidad.

Este realismo técnico de Hegel estaba reforzado por su imaginación histórica, que continuamente produce la impresión de

distancia, objetividad e inteligencia impersonal; a menudo parece perdido en los hechos de su narración y estar cogiendo el mismísimo corazón del mundo. Además, adoraba al Estado, al cual, según su concepción, debía someterse completamente el individuo, no para beneficio de otros individuos (lo que sería una especie de egoísmo vicario, no menos estéril que el provecho personal), sino con vistas al absorto servicio de los fines comunes impersonales.

La familia era el primer grupo natural al cual el individuo se entregaría con gusto; el gremio era otro grupo y el Estado, el más alto y amplio de todos; nada era digno o real en el hombre, salvo su función en la sociedad.

Sin embargo, esta negación del egotismo es solo aparente. Es un drama dentro de la representación teatral. En el escenario menor, el individuo —excepto en sus errores y balbuceos— no es más que el instrumento y el vehículo de los decretos divinos; de hecho, es un títere, la única realidad para él es el lugar que ocupa en el espectáculo general. Pero el escenario pequeño está arreglado dentro de otro, a menudo disimulado, pero siempre presente; y en este escenario mayor y más próximo el ego se pavonea solo. Soy yo el que tira de las cuerdas, disfruta del drama, proporciona su argumento y moraleja y posee la libertad y realidad que le falta a mis títeres. En el escenario pequeño, el alma del hombre es solo una de las ideas de Dios, todo su valor consiste en ayudar a la pantomima; en el escenario grande, Dios es simplemente mi idea de Dios y la finalidad del drama es expresar mi mente. El espectáculo en el cual todo individuo baila automáticamente al son de la melodía divina es meramente un sueño mío.

La filosofía de Hegel es, por tanto, subjetiva y todo su realismo no más que una pose y una manera deliberadamente fingida. Que esto es así, podría inferirse, aparte de muchos y continuos indicios y deducciones, del hecho de que el sistema es trascendental y se funda en Kant. La objetividad solo puede ser, por tanto, una impresión, un artificio, algo atribuido a las cosas y personas por la mente, cuya energía poética se manifiesta en esa

objetividad. Toda cosa debe ser dispuesta como una creación de la mente, simplemente en cuanto que es objeto del pensamiento o del conocimiento.

Este subjetivismo subyacente explica también la singular satisfacción de Hegel, cuya mirada era bastante amplia, con un mundo tan extrañamente limitado como el que nos presenta. Describía lo que conocía mejor o había oído más, y pensaba que había descrito el universo. Esta ilusión era inevitable puesto que su principio era que el universo se creaba por descripción y en eso consistía. La misión de Hegel, según él mismo la concebía, no era descubrir el mundo real o alguna de sus partes: en teoría él rechazaba toda creencia en un mundo real, en cuyo lugar ponía su concepto o conocimiento —que era, por lo tanto, adecuado a su objeto—. Si China era el país más antiguo del que había oído hablar, el mundo comenzaba con China, y si Prusia era el más joven y él su último filósofo (porque tenía que ser él), el mundo terminaba con Prusia y con él mismo. Esto parece un monstruoso egotismo, pero no es arbitrario; en un sentido, era la actitud menos presuntuosa, puesto que se limitaba a la descripción de una visión actual, y no de un objeto separado o anterior. El valor de una filosofía solo consistiría en la perfección y fidelidad con que pudiera enfocar las concepciones de la época en que surgiera. Hegel esperaba hacer esto con su tiempo, él no aspiraba a una verdad allende este límite.

La misma actitud explica el servilismo de su filosofía moral, que es simplemente una apología del orden de cosas establecido y de los prejuicios de su época y de su país. Abrigaba la profunda convicción de que no podía darse un sistema de ética mayor y que, si este tratase de ser más, llegaría a ser menos porque sería meramente personal. Cuando, por ejemplo, condenaba ásperamente la *patria potestas* de los romanos, era porque ofendía el individualismo de los protestantes y de la conciencia moderna; y si, al siguiente momento, condenaba aún más ásperamente a los sentimentalistas que hacían de los sentimientos compasivos y de las buenas intenciones la prueba de la virtud, era porque

estas conciencias individuales se eximían a sí mismas de conformarse al Estado y a la Iglesia establecidos. Investigar si la moral de Buda o de Sócrates o de Rousseau, en sí misma o con respecto a la economía humana en general, era la mejor, le habría parecido absurdo: solo podía ser cuestión de las aproximaciones o contribuciones de cada una de aquellas a la moral aprobada por la comunidad luterana y por el ministerio de educación y culto de Prusia. La verdad, entonces como ahora, era lo que todo buen alemán creía. Este piadoso deseo de Hegel de interpretar la ortodoxia de su generación tuvo buen éxito y las más modestas esperanzas de su filosofía fueron realizadas. Nunca hubo, quizá, un sistema tan verdadero para su época y tan falso con respecto a su objeto.

El egotismo de Hegel aparece también en su manera de tratar las cuestiones matemáticas y físicas. Al infinito lo llamaba falso infinito, a fin de evitar los dilemas que aquel le planteaba, tales como por qué la evolución de la Idea comenzó hace seis mil años, o menos; qué otra cosa podría ocurrir ahora que aquella evolución estaba completa en su autoconciencia; por qué dicha evolución debería tener lugar en este planeta solamente o, si se ha producido también en otra parte, por qué la Idea que evoluciona no habría podido ser una Idea diferente. Pero todas estas cuestiones quedan excluidas cuando se comprende que esta filosofía es solo un punto de vista: el mundo que describe es un aspecto inseparable de las perspectivas egotistas que lo enmarcan. No es necesario discutir sobre la extensión del mundo porque tal extensión es solo una apariencia; en realidad, el mundo no tiene extensión ya que es solo mi idea presente.

El infinito perdía así su aplicación; pero la palabra era demasiado idealista para ser descartada. Por consiguiente, el título de infinito verdadero fue aplicado a la ilusión accidental de la totalidad, a un supuesto sistema de relaciones sin conexión con nada exterior. Que nada existente, a menos que fuera el falso infinito, pudiese ser absoluto de esta manera, no irritaba a Hegel pues lo existente no le concernía realmente, sino solo el «conoci-

miento», es decir, un círculo de ideas presentes y sin objeto. Por limitado que sea de hecho, el conocimiento es siempre total para el egotista, cuyos objetos no considera como existentes fuera de sí mismo. El egotismo difícilmente podría recibir una expresión más radical que esta: declarar que el ego es infinito porque no puede encontrar nada más allá de su ámbito.

El dogma favorito de Hegel, según el cual toda cosa implica su opuesto, es también una muestra de egotismo; equivale en efecto a conformar las cosas a las palabras, no las palabras a las cosas; y el ego, particularmente en los filósofos, es una nebulosa de palabras. Al definir las cosas, si se insiste en definirlas, uno se obliga a definirlas por su relación con otras cosas, incluso porque las excluyan. Por tanto, si las cosas se forman mediante sus definiciones, estas relaciones y exclusiones serán la esencia de las cosas. La idea de tal relatividad intrínseca a las cosas es un sofisma incluso en lógica puesto que los términos elementales nunca pueden ser definidos, aunque se comprendan perfectamente y se aprehendan en la intuición; pero lo que aquí nos concierne es más bien el motivo egotista latente en aquel sofisma, a saber: que los accidentes más verbales y subjetivos a los cuales están sujetos los nombres de las cosas en el discurso humano sean destinados a ser el fundamento de las cosas y su más profundo ser.

Egotista era también el inextinguible odio de Hegel por lo que llamaba el entendimiento abstracto. En su crítica de esta facultad y de las opiniones que crea hay mucha agudeza y alguna justicia. La gente razona a menudo abstractamente, flotando en las palabras como sobre una vejiga llena de aire: en su juicio no ve la complejidad y el volumen de las cosas reales. Pero los errores o abusos en que puede incurrir la inteligencia verbal nunca deberían producir ese implacable celo con que Hegel la persigue. Lo que a él le obsesiona es el temor de que el entendimiento, a pesar de su frivolidad, pueda un día comprender: que pueda corregir sus imperfecciones, trazar el movimiento real de las cosas y, viendo su mecanismo, malogre aquel *effet d'ensamble* [sensación de conjunto] aquella dramática ilusión, a la que él llama razón.

Figuraos un paisajista condenado a tener siempre a su lado un naturalista: pronto serían no meramente los errores del naturalista lo que le irritarían, sino el naturalista mismo. El artista atento a los efectos panorámicos no desea que se le obligue a ver a través de un microscopio; cambiando su foco visual pierde su objeto subjetivo: no la realidad, sino la apariencia, es la realidad para él. Hegel, cuya misión era sustituir el ser por el llamado conocimiento, tenía que ir más lejos; debía convencerse a sí mismo no solo de que la estructura de la naturaleza descubierta por el entendimiento era ajena a su propia mitología conceptual, sino que tal estructura no existía. No estaba dispuesto a confesar (como habría hecho el paisajista) que él era un egotista; que lo subjetivo era lo que le interesaba y que en un mundo tan grande lo subjetivo tenía también su lugar. ¡No! Él tenía que pretender que su egotismo no era egotismo, sino identidad con lo absoluto y que aquellos que osaban sostener que el mundo se movía por su propia cuenta, independientemente del espíritu observador, eran diablos porque sugerían que la mente observadora no era Dios.

Este es el latente pero colosal egotismo que hace plausible el extraño uso que a veces hace Hegel de la palabra sustancia. Su sustancia es solo una gramática de su discurso; en efecto, él no buscaba la sustancia, en la cual lógicamente no podía creer, sino solo la impresión sintética última que pudiera seguirse de las apariencias. Para el espectador, la función de la escena y los actores es agradarle e impresionarle: pero ¿qué es, al fin, lo que le impresiona y agrada? La intensidad y el vigor crecientes del drama, el incremento de vida que le ha provocado. Esto es, para ese despiadado egotista, el esteta, la *sustancia* de todo lo teatral. Por supuesto, nada podría ser de hecho más falso pues el autor y los actores son personas reales, con vidas que exceden en mucho su función en el teatro, cuyo verdadero fundamento son. Incluso la maquinaria de la escena tiene su historia natural y los artesanos que la hicieron tienen la suya, ambas plenas de mudas tragedias oscuras. El espectador, en su egotismo estético, se ríe de estas sustancias reales ocultas detrás del espectáculo como de

cosas fuera de lugar; para él, como para Hamlet, la obra es lo que importa. Lo que es más propiamente suyo, la reacción de su imaginación ante el espectáculo, los términos en los cuales le resulta más fácil y excitante describirlo, a todo esto le llama la sustancia del espectáculo: un término que revela la profunda impertinencia del egotista reflexivo; la realidad más profunda que reconocerá es solo aparente, existe únicamente para la mente que la imagina. Lo que se supone que salva al sistema de Hegel del subjetivismo es la más subjetiva de las cosas, a saber, una dialéctica que obedece a los impulsos de un teorético *parti pris* [prejuicio] y que glorifica una idea fija.

Cuando hemos comprendido todo esto, los rasgos de Hegel que a primera vista podrían parecer menos egotistas —su intuición histórica y su entusiasmo por la sociedad organizada— presentan un aspecto nuevo. Esa intuición histórica no es realmente comprehensiva; es imperiosa, exterior, despreciativa, fingida. Un lector moderno de los griegos, especialmente si los lee con el espíritu romántico del clasicismo de Goethe, que conozca de ellos justamente lo que Hegel conocía, pensará que su descripción es admirablemente perspicaz, magistral y completa: pero, ¿habrían pensado así Esquilo o Platón? Se habrían reído, o, más bien, no habrían comprendido que esa descripción se refiriese en modo alguno a ellos. Lo que Hegel analiza es la leyenda de los griegos, no la vida de los griegos. Así, su explicación de la religión medieval representa la leyenda protestante, no la experiencia católica. Aquello de lo cual sabemos poco o nada nos parece admirablemente caracterizado por Hegel; aquello que conocemos íntimamente nos parece visto con los ojos de un extraño pedante, ajeno al asunto e insolente. No es más que una idea suya lo que nos está imponiendo clandestinamente, llamándola nuestra alma. Está creando en su mente un mundo que sería admirable, si Dios lo hubiese hecho.

Todos estamos sujetos a tales ilusiones de perspectiva y a que la lejanía de lo que estudiamos nos lo haga ya favorable ya desfavorable; pero Hegel, pensando que poseía la clave para

descifrar los designios divinos, se creía profundamente comprehensivo porque veía en todas las cosas un fragmento de sí mismo. Pero ninguna parte del mundo era eso; cada una de ellas tenía su propia excelencia inalienable, que no se podía trascender sin perderla para siempre. Para el egotista omnisciente todo corazón está cerrado. El pasado nunca entregará su secreto sino al amante humilde y abnegado que tenga por naturaleza un destino afín. El egotista que cree asirlo, a fin de servirlo en su banquete filosófico o para exhibirlo en su museo de antigüedades, se aprehende solo a sí mismo; y en este sentido, para confusión suya, su egotismo resulta verdadero.

El egotismo que se manifiesta en esta manera señorial de tratar el pasado es el egotismo de la imaginación, el mismo que se expresaba en el amor romántico de la naturaleza, el cual era, en realidad, un amor del yo muy sutil, muy estudiado, muy obstinado, dispuesto a encontrar alguna referencia y deferencia al propio yo en todas las cosas. Pero existe también el egotismo de la pasión, que en Hegel se manifiesta en su culto al Estado. «Las pasiones» es el viejo y apropiado nombre para lo que los alemanes llaman ideales. Las pasiones no son egoístas en el sentido en que los moralistas alemanes denuncian el egoísmo; no son ideadas por el que las acaricia para su posterior beneficio. Son ideales, peligrosos, a menudo fatales. Tampoco las pasiones carnales son egoístas, si por el yo entendemos a todo el hombre: son una obsesión a la cual él mismo se sacrifica. Pero la filosofía trascendental, con su ego migratorio, puede convertir toda pasión particular, o todo complejo de pasiones, en un supuesto centro de la voluntad, en un personaje moral. A medida que la pasión se apodera de la naturaleza del hombre, se convierte, en vez de él, en vehementemente egotista; llega a ser fanatismo o incluso locura.

Esta sustitución del hombre por la pasión, cuando nadie consideraba al ego como migratorio, parecía una enfermedad. ¡Qué locura, decíamos al alma humana, sacrificar vuestra vida natural a esa pasión particular, fugaz e ilusa! Pero el idealista alemán no

reconoce ninguna vida natural ni persona natural alguna. Su ego puede emigrar a cualquier cuerpo político o a cualquier idea sintética. Por consiguiente, sus pasiones, lejos de parecerle locuras, se le figuran inspiraciones divinas, invitaciones al sacrificio, consagraciones al ideal.

Estoy lejos de querer decir que el idealista alemán sea comúnmente justo con todas las pasiones y que las eleve, a su vez, hasta convertirlas en su voluntad suprema y absoluta. Sus pasiones son, por lo general, pocas y mentales. Los accidentes de la educación o los defectos de temperamento lo mantienen en un término medio; pero nunca está a salvo. Deslumbradlo con un sofisma, tal, por ejemplo, como el de que «cuanto mayor el mal mayor el bien», o hipnotizadlo con una superstición, como esta: «la organización es un fin en sí misma» y no necesitáis nada más para convertirlo en un delincuente romántico.

Incluso lo absoluto necesita un enemigo para mantener su espada afilada, y el Estado, que según Hegel es moralmente absoluto, requiere Estados rivales para que su individualidad separada no parezca desvanecerse y, con ello, haya ocasión para guerras santas y salutíferas. Hegel rechaza la idea de que las naciones tengan deberes recíprocos porque, según afirma, no existe autoridad moral ni tribunal que sean superiores al Estado, a los que su gobierno haya de supeditarse. Esta afirmación es evidentemente falsa puesto que, en primer lugar, está Dios o, si se prefiere la frase, está el supremo bien de la humanidad, reduciendo sumamente el camino que los Estados podrían seguir entre vicios opuestos; y, en segundo lugar, está el individuo, cuya fidelidad natural a su familia, a sus amigos y a su religión, a la verdad y al arte, es más profunda y más sagrada que su fidelidad al Estado, el cual para el alma del hombre es un accidente histórico y geográfico. Sin duda que, en el estadio actual de la civilización, se gana más que se pierde cooperando lealmente con los gobiernos bajo los cuales nos toca vivir, pero no porque el Estado sea divino, sino porque aun no se dispone de una maquinaria menos opresiva para llevar adelante la economía de la vida con cierta decencia y seguridad.

Sin embargo, para Hegel, la vida del Estado constituía la sustancia moral y las almas de los hombres no eran más que los accidentes; y en cuanto al juicio de Dios, afirmaba que no era otro que el curso de la historia. Este es un aserto característico, en el cual parece proclamar el gobierno moral del mundo, cuando, en verdad, está santificando la brutal ley del éxito y la herencia. El mejor gobierno, por supuesto, sucumbe con el tiempo como el peor, y más pronto; épocas oscuras siguieron al Imperio Romano y duraron el doble que este. Pero el Dios de Hegel era simplemente el mundo, o una fórmula que supuestamente lo concebía. Hegel despreciaba todo ideal no destinado a ser realizado en la tierra, respetaba más la legalidad que la justicia y las instituciones establecidas más que los ideales morales; y deseaba halagar a un gobierno en cuya política la guerra, e incluso el crimen, fueran armas reconocidas.

Este reino de pasiones oficiales no es, permitidme que lo repita, egotismo en el hombre natural que está sometido a él; es el sacrificio del hombre natural y de todos los hombres a una obsesión abstracta, llamada ideal. El vicio del absolutismo y del egotismo es transferido a este agente quimérico. El hombre puede ser bastante dócil y apacible, pero el demonio al que escucha es despiadado y sordo. Prohíbe que se le pregunte: «¿A qué precio sigo este ideal? ¿Cuánto daño debo hacer para alcanzar este bien?». No; este imperativo es categórico. El dado ha sido tirado, la guerra contra la naturaleza del hombre y su felicidad está declarada y un ídolo que se alimenta de sangre, el Estado Absoluto, es puesto en su corazón y por encima de la ciudad.

Capítulo 9

Egotismo y egoísmo

En un análisis del egotismo en la filosofía alemana difícilmente sería excusable pasar por alto al único escritor notable que ha adoptado abiertamente el egotismo tanto en la teoría como en la práctica. La obra de Max Stirner sobre la persona individual y separada y sobre lo que él llama su propiedad apenas pertenece a la filosofía alemana en el sentido que he dado a estas palabras: carece del punto de partida trascendental, así como de toda amplitud de visión, sutileza metafísica o inspiración generosa; es una protesta atrevida, franca y un poco tediosa contra la locura del idealismo moral, contra el sacrificio del individuo a cualquier poder fantasmal, como Dios, el deber, el Estado, la humanidad o la sociedad; a todos los cuales este temible crítico llamaba «espectros», considerándolos como ideas fijas y obsesiones patológicas. Esta crudeza de expresión quedaba realzada por una vigorosa sagacidad natural y una inflexible honestidad; y no es imposible que este pobre maestro de escuela, en sus meditaciones solitarias, haya personificado proféticamente una rebelión contra las locuras refinadas y religiosas que fermentan en las clases obreras —clases que, quizá mañana, absorban a toda la humanidad y den por primera vez un tono plebeyo a la filosofía.

Max Stirner obliga a volver al migratorio ego a su nido. Exorcizó este «espectro» que había estado ascendiendo y descen-

diendo la escala de las abstracciones, ora alojado en una pasión particular, ora en un cuerpo político, ya en un término lógico, ya en el amplio universo. El único ego verdadero, insistía, era la persona corporal, el individuo natural que nace y muere. Ningún otro órgano o sede existía para la mente ni para sus funciones. Los intereses personales eran los únicos intereses que podía tener un hombre honesto y, si se le intimidaba o adoctrinaba para sacrificarlos, esa coerción moral era un escándalo y un mal. El indómito individuo debía romper esas cadenas, que eran simplemente añagazas, y volver a su propiedad.

De esta manera, el egotismo se convierte en individualismo y amenaza con hacerse egoísmo. La lógica de estas posiciones no parece haber sido clara para Max Stirner. Que el individuo tiene que *poseer* todos sus deseos y aspiraciones, incluso la mayor abnegación y el suicidio, es evidente; él es la sede de todas las obsesiones y supersticiones que Max Stirner deploraba. Lo mismo es cierto con respecto al conocimiento: el hombre puede conocer únicamente lo que *él* conoce y lo que sus facultades le hacen capaz de conocer. Este hecho es la excusa del trascendentalismo y su elemento de verdad. Pero el hecho de que esa volición y conocimiento tengan que tener su sede en alguna persona nada prejuzga sobre el alcance de sus objetos. La falacia del egotismo comienza, pues, con la inferencia de que una persona solo puede conocer sus ideas y vivir únicamente para su propio beneficio. Por el contrario, lo que hace que el conocimiento sea tal es que nuestra sensibilidad puede informar de algo que no es meramente nuestro sentimiento; y, de igual modo, nuestra vida moral surge cuando nuestros intereses comienzan a elevarse sobre el mundo. Negar que un hombre sea capaz de generosidad porque su generosidad tiene que ser suya es una argucia insufrible.

Incluso nuestras vanidades y locuras son desinteresadas a su manera; su egotismo no es un calculado egoísmo. Cuando un hombre dispone su tumba de acuerdo con su gusto, no es con la esperanza de disfrutar de su estancia en ella.

Max Stirner, a la vez que desaprobaba toda subordinación del individuo a la sociedad, esperaba que los individuos, incluso después de haber sido liberados, formaran uniones voluntarias para fines específicos, como practicar juegos. ¿Pensaba que tal compañerismo y cooperación podrían durar sin producir sentimientos gregarios y propósitos ideales? ¿No querría un jugador el triunfo para su partido? ¿No se impondría a veces a sí mismo un esfuerzo más bien doloroso a la causa de ese «espectro», la victoria? Todos los sacrificios que la sociedad o la religión imponen a un hombre, cuando son legítimos, están fundados en el mismo principio.

La protesta de Max Stirner contra los ideales falsos y los objetivos forzados que nos impone la presión social no tendría que haberse extendido por tanto a los ideales acordes con el hombre natural y fundados en sus instintos. Puesto que la sede de nuestros entusiasmos tiene que ser personal, su llamamiento tiene que serlo también, si han de inspirarnos de modo eficaz; pero todo arte y ciencia demuestran que pueden ser completamente impersonales en su objeto. No se equivocaban los filósofos alemanes al proponer objetivos ideales: este era el aspecto noble y heroico de su doctrina, así como la cuestión en la que su psicología era correcta. Su error consiste en definir esos objetivos arbitrariamente e imponerlos de manera absoluta, tratando de hacernos aceptar ideales como la lucha eterna y la voluntad absoluta, que, quizá, nuestra alma aborrezca. Pero, si nuestra alma detesta eso, es porque ama algo distinto; y esta otra cosa la ama por sí misma, de manera que negarse al sacrificio por aquellos ídolos es una prueba de fe en el Dios verdadero.

La conclusión de Max Stirner de que por ser falsos aquellos ídolos y cruel y supersticioso su culto tenemos, por tanto, que negarnos a toda veneración y meramente disfrutar de lo que podemos llamar nuestra propiedad es una conclusión que interpreta erróneamente la naturaleza humana. Pasa por alto el hecho de que el hombre vive en la imaginación; que esta —cuando no es caótica ni vana— se ejercita en las artes de la vida; que los

objetos de estas artes son impersonales y que la consecución de esos objetos nos proporciona una felicidad natural.

Los alemanes son por naturaleza personas buenas e impasibles, de modo que resulta curioso que sus moralistas, sea cual fuere su escuela, sean tan fanáticos y perversos. El problema acaso radique en que todos se precipitan. No se han tomado la molestia de interpretar la naturaleza humana, que es un *don,* una cosa compleja, inconsciente, con margen de variación; en lugar de esto, han comenzado con la voluntad, que es solo una *actitud,* una cosa casual, consciente y cicateramente absoluta. Tampoco han aprendido a respetar suficientemente las condiciones externas bajo las cuales obra la naturaleza humana y a las que debe conformarse: Dios, el mundo material, la naturaleza y la voluntad de otros hombres. Por consiguiente, su moral conduce a ideales, es decir, a expresiones casuales, conscientes y absolutas de las pasiones o bien acaba en un misticismo que renuncia a todo juicio moral. Una moral razonable conduce por el contrario a las artes, por medio de las cuales los ideales y las pasiones humanos se combinan con la experiencia y se adaptan a los materiales sobre los cuales tienen que obrar. La inmadurez de los moralistas alemanes se manifiesta en su concepto de que el bien es la vida, que es lo que podría decir un animal irracional, mientras que para el ser racional el bien es solo la parte buena de la vida, la sana, estable, juiciosa, afectuosa y bella manera de vivir que llama felicidad.

Capítulo 10

La ruptura con el cristianismo

La filosofía alemana tiene espíritu religioso, pero su unión al cristianismo ha sido siempre equívoca y externa. Incluso en las especulaciones de Leibniz, no obstante estar preocupado por la ortodoxia, había un espíritu de independencia y absolutismo de carácter racionalista, por no decir pagano. El principio de razón suficiente, por ejemplo, exige que Dios y la naturaleza expliquen su existencia y su conducta con nosotros, como tímidos padres que explicaran su comportamiento a sus severos hijos. Al hacer que todo sea necesario, incluso los actos divinos, usurpa el puesto de Dios y hace a este superfluo. Tal frío optimismo implicado en este principio, además de fatalista, es profundamente hostil a esa esperanza de liberación que constituye el alma del cristianismo: pues si este es el mejor mundo posible, ¡cuán pobre ha de ser el reino de los mundos posibles donde toda cosa tiene una mácula y donde no hay cielo! Además, la teoría de que toda alma contiene las semillas de toda su experiencia y se basta a su propio desarrollo infinito destruye el significado de la creación, la revelación, los milagros, el pecado, la gracia y la caridad. De esta manera, sin proponérselo, incluso el obsequioso pero inteligentísimo Leibniz socavó todas las doctrinas del cristianismo en el acto

de repensarlas e introdujo en ellas una especie de mágico individualismo pagano.

Kant, Fichte y Hegel eran menos puntillosos en su teología, pero aun pretendían ser o parecer cristianos. Pensaban que el elemento que constituía la santidad y la fuerza moral de la religión tradicional podía ser reconstituido en una forma más pura en sus sistemas. Este sentimiento suyo no era injustificado; al menos, muchas mentes religiosas, después de la primera conmoción por la pérdida de su fe realista, han visto en el trascendentalismo un medio, y quizá el único seguro, de mantener una especie de cristianismo que no pretendiera ya ser un milagro o una revelación excepcional, sino solo un símbolo poético, bastante justo, de los principios que se encuentran en toda vida moral. Que aquel, por ejemplo, que pierde su vida la salvará, es una máxima muy estimada y comentada por los hegelianos. Estos le dan un significado propio, del cual, ciertamente, podría decirse que es opuesto a lo que quería decir el Evangelio; en efecto, en él se insta al creyente a renunciar al mundo con el cual Hegel le pide que se identifique. Su idea es que cuando se subordinan los intereses privados a los de la profesión, la ciencia o la patria, uno se convierte así en una persona buena e importante, y también feliz sin haberlo intentado. Se siente entonces que el mundo comparte nuestros pensamientos y los perpetúa, a la vez que, completamente entregado a finalidades ideales, se olvidan las miserias personales y la muerte.

Hay evidentemente en esta especie de psicología moral alguna verdad; pero la «ley de la experiencia» que señala no es más que una ley indefinida y ambigua, que desfigura más hechos que los que expresa. Las mentes honestas se rebelarán contra la teoría de que cuando se supera un deseo se ha realizado; y descubrirán la furtiva ironía en el mandato que prescribe vivir arduamente a fin de no sentir la vanidad de la existencia. Es ciertamente posible ahogar las penas en el trabajo y olvidar los fracasos personales consagrándose a los intereses públicos, pero solo se consigue narcotizándose con la prisa y la rutina, lo cual no es, quizá, más

ventajoso para los demás de lo que realmente es para uno mismo. Los objetivos impersonales o «ideales» no son necesariamente menos engañosos o «superiores» que los personales; de hecho, hay más probabilidad de que sean patrañas convencionales. Esta higiene patológica del idealismo, que siempre se detiene en algún impulso irreflexivo, cree asegurar la salud cuando, tal vez, solo ha aumentado la dosis de ilusión.

Sin embargo, el trascendentalismo posee en común con el cristianismo y las demás religiones hebraicas un elemento importante, a saber, que considera los intereses humanos como el centro del universo y a Dios como el Dios del hombre, que dispone todas las cosas en beneficio de este. A sus ojos, la esfera de la providencia y de la vida moral está limitada por la historia de una parte de Europa y Asia durante pocos miles de años. En la medida en que se considera que el trascendentalismo implica tal filosofía de la historia, puede arreglar sus disentimientos con el cristianismo liberal puesto que coinciden en el punto cardinal de su fe, que es la apoteosis del espíritu humano.

Sin embargo, este egotismo humano, que conforta a tantas mentes, ofende a otras no menos religiosas a su manera. Naturalmente, aquellos que creen en la infinitud del universo, sean místicos o naturalistas, sonríen ante semejante fruslería y fatuidad. Pero, aun entre los trascendentalistas, a algunos les desagrada; en efecto, el dominio que atribuyen a su ego es solo un dominio sobre las apariencias; no pretenden que la gramática del intelecto humano pueda dictar la ley para el universo en su conjunto. Al mismo tiempo, desean mantener la libertad en su propia casa. Les repugna esa evolución prescrita y ese optimismo versátil de los trascendentalistas absolutos; se ofenden de que tal carrera determinada y desagradable pueda ser impuesta a su individualidad trascendental y que esta sea absorbida en ella. Son estos rebeldes los que han llevado el romanticismo y la filosofía alemana a su última fase. Han roto finalmente con el cristianismo y, al mismo tiempo, con el trascendentalismo teológico y cósmico, que era su aliado infiel y que esperaba ser su heredero.

El trascendentalismo de Schopenhauer, no obstante ser arrebatador a su modo, conservaba el carácter modesto y agnóstico que había tenido en Kant: aquel proclamaba que el mundo era su idea, pero únicamente quería decir (lo que es innegable) que su *idea* del mundo era su idea. La doctrina egotista de que el universo en su conjunto no es más que la imagen que de él crea la mente desaparecía completamente en su sistema. La llamada Voluntad, que él colocaba todavía detrás de cada cosa, no era ya su propia voluntad produciendo la experiencia de la nada; era un nombre fantástico para cualquier fuerza o sustancia que pudiera existir detrás de la experiencia, animando todos sus objetos, rigiendo su vida inherente y constituyéndolos en hechos colaterales a él mismo. Que su metafísica siguiera siendo idealista, se debía a su hábito romántico de asimilar la vida de la naturaleza a la del hombre, según lo revela una apresurada introspección; de manera que el universo es descrito en términos morales y poéticos más bien que en términos científicos.

Las consecuencias de este cambio fueron importantes. La Voluntad se hizo infinita en lo que Hegel llamaba el sentido perverso, esto es, en el sentido verdadero. Ya no era posible hablar de un plan de la creación ni de un progreso dramático en la historia, con su comienzo en el Edén y su fin en Berlín. Se veía a la vida irradiar, como realmente ocurre, desde una forma elemental a toda clase de desarrollos diversos e incomparables, capaces de variedad infinita. No se atribuía a la vida límite alguno, ni cooperación forzada, ni método estereotipado. El universo de bolsillo concebido por Hegel se desplegaba hasta las estrellas, tan odiosas a este filósofo. El hombre perdía su importancia y, al mismo tiempo, el insoportable peso de sus falsas pretensiones. Con Schopenhauer retornaba la sinceridad, y con la sinceridad la claridad. Sin embargo, no podía reconciliar completamente al hombre con su puesto real en la naturaleza. Un profundo prejuicio se interponía aún.

Tanto el cristianismo como el romanticismo habían acostumbrado a la gente a despreciar el valor intrínseco de las cosas. Las

cosas debían ser útiles a la salvación o símbolos de otras cosas mayores, pero desconocidas: no debía esperarse que fueran simplemente buenas en sí mismas. Esta vida podía justificarse, si tenía alguna justificación, solo en la forma en que puede serlo un trabajo servil o una tarea tediosa, no como la salud o la expresión artística se justifican a sí mismas. A menos que algún fin externo y ulterior pudiera realizarse viviendo, se pensaba que la vida era vanidad. Suprimid ahora la expectativa de un milenio o de un paraíso en el cielo, y parecerá que todo valor importante ha desaparecido de nuestra existencia terrena. Sin embargo, este sentimiento es solo la imagen residual temporal de cierta educación particular.

Los poetas románticos, por medio del orgullo, la inquietud y el anhelo de cosas vagas e imposibles, llegaron a la misma conclusión a la que la Iglesia había arribado mediante la censura y la esperanza. Estar siempre insatisfecho parecía un signo de distinción a aquella época fáustica. En realidad, estar insatisfecho es una cosa sana y promisoria cuando se puede corregir la causa de nuestra inquietud; pero la mente romántica desprecia tales mejoras accesorias que, lejos de liberar la indómita alma egotista, más bien la cebarían y la encorsetarían. Al pesimista romántico le resulta indigno recordar que los individuos, en todos los tiempos, han realizado a veces lo que se habían propuesto con ánimo decidido y que, si la voluntad y la conducta humanas estuviesen mejor disciplinadas, este contento sería más frecuente y más sólido. Por el contrario, aquel afirma que el querer es siempre y en todas partes abortivo.

¿Cómo puede jamás creer el pesimista en algo tan evidentemente falso? A causa de la errónea interpretación mística de la naturaleza humana que es, quizá, la esencia del romanticismo. Imagina que lo que se desea no es esto o aquello —alimento, hijos, victoria, conocimiento o cualquier otro fin específico del instinto humano—, sino una felicidad abstracta y perpetua situada detrás de todos esos intereses alternativos. Por supuesto, una felicidad abstracta y perpetua es imposible, no meramente

porque los acontecimientos destruirán con seguridad cualquier equilibrio que pensemos establecer en nuestra vida, sino por la razón mucho más fundamental de que no tenemos ningún instinto abstracto y perpetuo que satisfacer. El deseo de la propia conservación o del poder o de la unión a Dios no es más perpetuo o amplio que cualquier otro: es, por lo general, en los momentos de angustia cuando adquirimos conciencia de tales objetos y el obtenerlos, o el figurarse que los alcanzamos, nos proporcionará solamente una satisfacción momentánea, como cualquier otro éxito. Un bien supremo que se desea alcanzar separadamente de todo interés específico es más que inasequible: es impensable. El romántico, al perseguir obstinadamente este *ignis fatuus*, encuentra, por supuesto, difícil y decepcionante su vida. Pero podría haber aprendido en Platón o en cualquier moralista sano, si su genio pudiera permitirle aprender algo, que el supremo bien del hombre consiste en la suma y armonía de aquellos bienes específicos hacia los que está dirigida su naturaleza. Sin embargo, como la voluntad romántica era incapaz de aprender, toda voluntad fue declarada insensata.

Schopenhauer fue llevado también a su pesimismo por el espíritu de oposición; su justa ira fue suscitada por el optimismo sardónico e inhumano de Hegel, propugnado con argumentos tan violentos, tan calvinistas y tan impropios que no habrían perdido nada de su fuerza si hubiesen sido propuestos en el infierno. El mejor mundo posible y el peor mundo posible eran, en realidad, idénticos para esta filosofía. Schopenhauer no necesitaba cambiar nada en la descripción de la vida, tal como la concebían los demás idealistas, para probar que la vida era una tragedia; en efecto, ellos eran tan románticos como él mismo y estaban lejos de sentir el valor intrínseco de la felicidad y la posibilidad de un progreso real. El progreso real tiene poco que ver con la evolución perpetua. Se da solamente en algunos lugares y épocas, cuando la naturaleza o el arte acuden en ayuda de algún interés definido ya expresado concretamente, como cuando el interés en la seguridad y la mutua confianza, o el conocimiento y las bellas

artes están ya incorporados a la humanidad. Schopenhauer no era insensible a estas realizaciones; sentía por instinto la infinitud y la riqueza del mundo moral. Fue en parte esta secreta simpatía con la naturaleza la que lo alejó del cristianismo y de la metafísica trascendental. Pero, como los bienes naturales no pueden ser deseados ni poseídos por siempre, pensó que su valor quedaba anulado, aun para aquellos que los deseaban y los poseían. La levadura del romanticismo aun fermentaba, impidiéndole reconocer un orden natural, con el cual podía establecerse una armonía vital. El fundamento de la vida, la voluntad existente en todo, era una cosa fantástica y tempestuosa, un caos psicológico en sí misma. La alternativa con respecto al teísmo, en la mente de Schopenhauer, no era el naturalismo, sino la anarquía.

Esta parodia romántica de la vida y este concepto de la anarquía metafísica fueron heredados por Nietzsche y considerados por él como la última palabra de la filosofía. Pero él ensanchó aun más la ruptura con el cristianismo. El dolor de Schopenhauer en presencia del mundo, su desesperado y exótico remedio —la negación de la voluntad— y su amor a la contemplación eran pruebas evidentes de una mente aun medio cristiana: su mismo pesimismo era igualmente un homenaje a la fe que había perdido. Tales miradas retrospectivas no eran propias del impetuoso Nietzsche, que se consideraba profeta del futuro, y que realmente lo fue. Le encantaba la anarquía romántica, que completó con un optimismo disoluto, semejante al gorro rojo de la libertad. Sentía cordial simpatía hacia la Voluntad absoluta; la elogiaba aun por ser vana y maléfica, con solo que fuera lo bastante orgullosa como para alabarse a sí misma.

Capítulo 11

Nietzsche y Schopenhauer

Tratándose de un escritor como Nietzsche, tan poético, fragmentario e inmaduro, resulta difícil juzgarlo imparcialmente como filósofo. Sin embargo, él deseaba ser juzgado de esta manera e ideó un sistema que debía enmendar el de Schopenhauer. La voluntad de vivir se convertía en la voluntad de dominio; el pesimismo fundado en la reflexión, en optimismo fundado en el coraje; la suspensión de la voluntad en la contemplación cedía a una explicación más biológica de la inteligencia y del gusto; finalmente, en vez de la piedad y el ascetismo (los dos principios de la moral de Schopenhauer), Nietzsche erigía el deber de afirmar la voluntad a toda costa y de ser fuerte de modo cruel aunque bello.

Estos puntos de diferencia con Schopenhauer abarcan toda la filosofía de Nietzsche. Los consideraré en su orden, dejando el último para el próximo capítulo.

El cambio de «la voluntad de vivir» a «la voluntad de ser poderoso» es solo un cambio de metáforas: ambas están usadas simplemente para indicar el movimiento general de la naturaleza. La elección de un símbolo psicológico para este fin es científicamente indiferente puesto que en cualquier caso los hechos son los mismos y nuestro conocimiento no aumenta; sin embargo, es

un síntoma interesante de la mente del poeta que lo usa, porque aquello que el hombre conoce y ama mejor constituye la fuente de sus metáforas. Nietzsche tenía sus razones para complacerse en llamar anhelo del poder al principio universal. Creía ser el heraldo de doscientos años de guerra, acariciaba amorosamente la vaga imagen de una aristocracia militar y no carecía de cierta perspicacia biológica.

Una bellota caída al suelo no trata de perseverar en el estado en que se encuentra, sino que se desarrolla, absorbe los elementos circundantes y los transforma en sustancia propia, la cual cambia también su forma. Aquí, pues, tenemos una voluntad de crecer, no simplemente una voluntad de vivir o de conservarse uno mismo; de hecho, como Nietzsche dijo elocuentemente, aquí hay una voluntad de perecer. Es cierto que cuando el roble está completamente desarrollado parece pasar a la defensiva y no manifiesta ya la voluntad de perecer ni de crecer. Aun cuando la voluntad de crecer está activa, su esfera de acción no es indefinida. Sería grotesco imaginar que la bellota, como el ego de la filosofía alemana, tendiese a anexionarse toda la tierra y todo el cielo y a hacer del universo un solo roble. Si adoptamos un punto de vista amplio, quizá el antiguo mito de que la naturaleza tiende a reencarnar de nuevo ciertos tipos fijos, aunque inexacto, de una imagen mejor de los hechos que el moderno mito de que se esfuerza por cambiar en una dirección predeterminada. Sin embargo, el hecho de que la atención de Nietzsche quedara fascinada por la voluntad de crecer y de dominar muestra que sentía simpatía hacia las cosas nuevas, que su corazón se henchía con la imagen del futuro y que su época creía en el progreso.

El cambio del pesimismo al optimismo, tan completo verbalmente, no implicaba divergencia alguna entre Nietzsche y Schopenhauer en su descripción de los hechos; se trataba solamente de un poco más de vivacidad en el pensador joven y de un poco más de conciencia en el mayor. Es bien sabido que los poetas románticos y sus héroes oscilan entre la desesperación apasionada y el proyecto apasionado. Schopenhauer mostraba

una desesperación apasionada, Nietzsche recomendaba el proyecto apasionado, cada uno de los cuales estaba exclusivamente unido a una de esas disposiciones de ánimo que Fausto y Byron podían sentir alternativamente y traducirlas en acción con todo el ímpetu arrollador de la anarquía. El valor que tiene el mundo a los ojos de sus habitantes es necesariamente mixto; de manera que un optimismo o pesimismo absoluto es solo una mera pose, falsa respecto al sentimiento natural incluso de aquellos que la adoptan. Ambos son juicios impresionistas sobre el conjunto del mundo, formulados no sin cierta impertinencia.

Con todo, estas poses o actitudes, valga decir, estas impertinencias, son lo que da importancia a los filósofos trascendentalistas; es su aspecto representativo y contagioso. Su visión de las cosas nos importaría poco, si fueran las cosas mismas lo que deseáramos entender; pero todo nuestro estudio es un estudio del romanticismo. El carácter de la época ignoraba que el hombre es un animal educable que vive en un mundo natural. Todo eso era una vulgar convención; en verdad, una Voluntad incorpórea se dirigía al azar hacia todos los ideales y, cuando alguno de estos objetos fantásticos parecía alcanzado, nada se había realizado realmente, nada se había acumulado o aprendido. El deseo por otro fuego fatuo seguía inmediatamente, siempre con igual pasión e igual locura.

Es sorprendente que tal descripción de la experiencia humana no se haya encontrado con una mofa general; pero, cuando los individuos leen libros, los comparan con otros y, cuando se vuelven hacia las cosas, olvidan completamente los libros. Por esto las falsedades más evidentes se mantienen con el consenso general en ciertos momentos, en tanto que provienen lógicamente de lo que han sostenido los libros de la generación anterior. Esta doctrina absurda de Schopenhauer es una variación plausible del idealismo; para ver cuán disparatada es, basta recordar los hechos de la vida, la existencia de cualquier grado de civilización o progreso. Aquí aparece el trabajo de la naturaleza humana; en efecto, la naturaleza humana no es meramente el nombre para una serie de pasiones conocidas en la literatura; Schopenhauer lo recono-

cía así completamente e incluso la consideraba como inmutable; más bien consiste en la estructura de un animal susceptible de enseñanza y de progreso. ¿Hay cosa más evidente que el hecho de que el hombre puede aprender algo por la experiencia y de que puede ser educado? Pero, si puede ser educado, es entonces capaz de adaptación y, en consecuencia, de felicidad; por lo cual, la absurda afirmación de que todos los deseos son igualmente arbitrarios e igualmente infructuosos se desvanece en el aire.

La creencia en un caos romántico se presta al pesimismo, pero también se presta a la afirmación absoluta de uno mismo. Kant se jactaba de haber limitado el saber para hacerle sitio a la fe; en otras palabras, regresaba al caos a fin de encontrar la libertad. Los grandes egotistas, que detestaban la presión de un mundo que no habían postulado o creado, continuaron gustosamente por este camino; pero Schopenhauer no era egotista. Como Goethe, era, con toda probabilidad, más egoísta que aquellos otros filósofos a los cuales su mismo egotismo había tornado celosos y mentalmente estrechos; pero, en la imaginación y el sentimiento era, como Goethe, genial y humano: la libertad y la exuberancia de la naturaleza le impresionaban más que las suyas propias. De haber sido un egotista, como lo fueron Fichte, Hegel y Nietzsche, habría sido un optimista como ellos. Era más bien un hombre feliz, que disfrutaba inmensamente de muchas cosas, como la comida y la música; y enseñaba que la música era una manifestación directa de la atormentada voluntad de vivir. ¡Cuán sencillo le habría resultado, si hubiera sido un egotista, gozar del espectáculo de esa atormentada voluntad tanto como de la música, que era su fiel imagen! Pero, no; semejante crueldad estética, que encantaba a Nietzsche, habría indignado a Schopenhauer. Él consideraba bella la tragedia porque nos aparta de un mundo agitado y no consideraba bueno el agitado mundo, como harían los atroces optimistas, porque creara una tragedia tan bella. Es grato encontrar que, entre todos estos filósofos, uno, al menos, era un caballero.

Si la Voluntad es la única sustancia o fuerza del universo, ha de estar presente en todo lo que existe. Sin embargo, Schopen-

hauer afirmaba que estaba ausente de la contemplación estética; él tendía, además, a la negación última de la voluntad, negación que, de ser un acto y no meramente algo vano, sería, con toda evidencia, imposible según sus principios. La Voluntad podría decir con razón a los que intentaban negarla: «Calculan mal aquellos que me excluyen; cuando me huyen, yo soy sus alas». Nietzsche, percibiendo y corrigiendo esta contradicción, perfeccionó, sin duda, la técnica del sistema.

Con todo, esa contradicción no era sustancial, sino meramente verbal y debida al uso indulgente del término Voluntad para lo que más propiamente podría llamarse materia, energía o movimiento. La Voluntad, tomada en sentido metafórico, nunca puede estar en suspenso, en tanto esté sucediendo algo; pero la voluntad, tomada en su sentido propio, está a menudo en suspenso; y esto es lo que Schopenhauer vio y quiso decir. La voluntad real y consciente es un fenómeno transitorio; es tan escasamente necesaria a la vida que siempre desaparece cuando la vida está en su plenitud. Todos los placeres puros, los de la vista y el pensamiento incluidos, existen sin ella: son placeres ingenuos y terminan en su objeto presente. Un filósofo debe haber aprendido en Aristóteles, si no de su propia experiencia, que en la culminación de la vida vivimos en lo eterno y que entonces, como decía Schopenhauer, ya no escudriñamos sino que contemplamos y nos liberamos de la voluntad.

Esto no quiere decir que Nietzsche no fuera verdaderamente feliz e ingenioso en su descripción de las pasiones que dominan a los artistas y filósofos y en su insistencia en que la vida del espíritu era una cosa apasionada. Para demostrarlo, habría podido citar a Schopenhauer mismo, en aquellos pasajes conmovedores en que describe el éxtasis del pensamiento y la fascinación de la belleza. Tales sentimientos no son propios de los muertos ni de los exangües. Por supuesto, si las operaciones del cerebro y toda la vida instintiva del alma fueran interrumpidas, ni estos sentimientos ni otros cualesquiera podrían surgir. Esto se hallaba en el fondo de la convicción de Schopenhauer. Su gran intuición,

la piedra angular de su filosofía, era precisamente la prioridad del automatismo y del instinto sobre el intelecto. Su único error provenía de haber dado a estos procesos fundamentales el nombre de Voluntad, cuando propiamente la voluntad es solo una manifestación de aquellos, lo mismo que el intelecto.

Nietzsche, que adoptó la misma metáfora, fue llevado por ella a la misma confusión que criticaba en Schopenhauer. Él carecía de competencia técnica: veía la inconsistencia solo cuando le disgustaba el resultado; cuando este estaba de acuerdo con sus primeras impresiones, repetía la inconsistencia. Condenaba a menudo a otros moralistas por ser enemigos de la vida: reprochaba a la mayor parte de la humanidad su amor a la tranquilidad sin gloria y su resentimiento ante los padecimientos inseparables de la voluntad de ser potente y de perecer. Pero esta actitud grosera del vulgo sería completamente imposible si la heroica voluntad de ser poderoso fuera la esencia de todo individuo e incluso de las cosas materiales. ¿Si no soy otra cosa que la voluntad de crecer, cómo podré desear jamás disminuir?

Pero esta inconsistencia de Nietzsche, como la de Schopenhauer, era honrosa, provenía del olvido de una falsa generalización en presencia de un hecho cierto. Que la voluntad de ser poderoso está en todas partes era una generalización falsa; más aún era un hecho cierto que algunos individuos son cristianos o filósofos epicúreos, los cuales no se interesan en modo alguno por conquistar el mundo. Desean que se les deje solos y quizá tengan la sagaz sospecha de que nadie vive bajo tan horribles apremios como el que trata de tiranizar a los demás. Esta moral servil que profesan podría llamarse voluntad, aunque es más bien instinto y hábito; pero, sin duda, no es una voluntad de ser poderoso: es lo opuesto de esta pasión. Así, Nietzsche, por una honesta contradicción en sí mismo, señalaba a los individuos que negaban la voluntad de ser poderoso a fin de vituperarlos, lo mismo que Schopenhauer había señalado a los individuos que negaban o suspendían la voluntad de vivir a fin de alabarlos.

Capítulo 12

La ética de Nietzsche

Nietzsche hablaba a veces con desprecio de la moral, como si la palabra y la cosa le irritasen; y algunas de sus frases más conocidas podrían dar la impresión de que deseaba renunciar a la distinción entre bien y mal y trascender completamente la ética. Tal pensamiento no habría sido absurdo en sí mismo, ni siquiera antifilosófico. Muchos pensadores serios, Spinoza, por ejemplo, han creído que todo lo que acontece es igualmente necesario y expresión de la voluntad de Dios, sea favorable o desfavorable a nuestros intereses particulares y, por tanto, llamados buenos o malos por nosotros. Un conocimiento profundo y respetuoso de la naturaleza y de la historia los convence de que creer cualquier parte de la realidad mejor o peor que el resto es impertinente e incluso impío. Es cierto que al final estos filósofos pierden la cordura y declaran entusiastamente que todo lo que existe es justo. Este sentimiento arrebatador puede vencer a cualquiera que se encuentre en determinada disposición de ánimo, como a veces le ocurrió a Nietzsche; pero, al someterse a él, además de contradecir todos los demás juicios morales, estos místicos infringen su difícil resolución de nunca juzgar.

Sin embargo, Nietzsche estaba enteramente libre de esta traba divina en la moral. El coraje de ser fiel a lo que amaba su alma

—y esta valentía es la esencia de la moral— era notable en él. Él era un poeta, un crítico, un amante de la forma y de las distinciones. Pocas personas le han dado importancia de manera tan vehemente a su gusto personal. Aquello acerca de lo cual le disgustaba pensar, digamos, la democracia, lo condenaba con las fulminaciones de un dios; aquello cuyo pensamiento le agradaba, es decir, el poder, lo indicaba imperiosamente al hombre y a la naturaleza como su único objetivo.

Por tanto, lo que Nietzsche despreciaba bajo el nombre de moral no era toda la moral, pues él tenía una moral propia entusiásticamente señorial que imponer. Pensaba solo en las virtudes cristianas y especialmente en cierto moralismo protestante y kantiano, del cual, quizá, estaba ahíto. Este moralismo concebía que el deber era una cosa absoluta y no un método para asegurar los bienes de toda clase asequibles por la acción. Esta última es la opinión común y sana, sostenida, verbigracia, por Aristóteles; pero Nietzsche, que no era lo bastante humilde para aprender mucho mediante el estudio, pensaba que proponía una doctrina revolucionaria cuando colocaba los bienes y los males allende y sobre lo justo y lo injusto: pues en esto se resume todo su *Jenseits von Gut und Böse* [Más allá del bien y del mal]. Todo lo que le parecía admirable, bello, deseable; todo lo que era bueno en el sentido opuesto, no a *böse* [malo] sino a *schlecht* [vulgar], Nietzsche lo amaba con fervoroso afecto. De aquí su ira contra el cristianismo, del cual pensaba que hacía demasiadas renuncias. De aquí su odio al moralismo, que, elevando el deber al trono irresponsable de lo absoluto, había sacrificado supersticiosamente la mitad de los bienes de la vida. Por tanto, Nietzsche, lejos de trascender la ética, la restablece en sus verdaderos fundamentos, lo cual no equivale a decir que el incompleto edificio que ideaba levantar sobre esas bases fuese de bello estilo arquitectónico o que pudiese mantenerse enhiesto.

El principio esencial de su ética era que el bien era el poder. Pero esta palabra poder parece haber tenido en su mente una gran esfera de significados. A veces indica la fuerza y las dimensiones

del animal, como en la gran bestia rubia; en ocasiones sugiere vitalidad, en otras fortaleza, en otras, desprecio por la voluntad de los demás, a veces (y este es, quizá, el significado en que pensaba principalmente), dominio sobre las fuerzas naturales y sobre los individuos, es decir, la riqueza y el poderío militar. Es característico de toda esta escuela confundir las leyes que se supone que rigen el movimiento de las cosas con los buenos resultados que aquellas puedan implicar; así, Nietzsche confunde su intuición biológica de que toda vida es la afirmación de alguna clase de poder —el poder de respirar, por ejemplo— con la admiración que sentía por un imperioso egotismo. Pero, aunque identifiquemos la vida o cualquier clase de existencia con el ejercicio de la fuerza, los modos de fuerza ejercidos serán heterogéneos y no siempre compatibles. La fuerza de Lucifer no asegura la victoria en la guerra; significa más bien el fracaso en un mundo habitado por millones de personas tímidas, piadosas y demócratas. Por esto encontramos a Nietzsche preguntándose quejumbrosamente a sí mismo: «¿Por qué triunfan los débiles?» Le producía profundo enojo el hecho de que en el mundo antiguo las aristocracias marciales hubieran sucumbido ante el cristianismo y en el mundo moderno ante la democracia. Con el nombre de fuerza no podía, pues, significar el poder de sobrevivir, siendo tan flexible como lo requieren las circunstancias. No se refería a la fuerza de las mayorías ni a la fuerza de los parásitos. Tampoco se refería a la fuerza moral, pues de esta no tenía ni idea.

Las artes dan poder, pero solo en los cauces prescritos por sus propios principios, no por la voluntad de hombres inexpertos. Ser experto significa estar domado y embridado, un tipo de poder detestable para Nietzsche. Su Zaratustra tenía el poder de bailar, también de encantar serpientes y águilas: no es extraño que le faltase el poder, otorgado por la bondad, de fascinar y guiar a los hombres; y sería difícil imaginar un autócrata discípulo de Terpsícore. Un hombre que se decide al estudio del álgebra o al ejercicio de la pintura no está intentando gobernar a persona alguna; su dominio de la pintura o del álgebra es principalmente

asunto de concentración mental y olvido de sí mismo. De esta manera, el imperio sobre las pasiones las cambia de tentativas de apropiarse de algo en sentimientos mentales, coloreando un mundo que ya no se codicia. Alcanzar tal sabiduría otoñal es en sí mismo, valga decir, un poder del sentimiento y una clase de fuerza; pero no es útil para conquistar la tierra.

Nietzsche era personalmente más filosófico que su filosofía. Su continua referencia al poder, a la severidad y a la inmoralidad grandiosa era la manía de un joven e inofensivo erudito y de un enfermo de constitución. No deseaba en manera alguna la riqueza ni la autoridad. Lo que amaba era la soledad, la naturaleza, la música, los libros. Pero su imaginación, como su juicio, era capciosa; no podía morar en la realidad, sino que reaccionaba furiosamente contra ella. Por consiguiente, cuando habla de la voluntad de ser poderoso, el poder es meramente una palabra elocuente en sus labios, que simboliza la liberación de la mediocridad. Qué cosa sería el poder, cuando fuese alcanzado y ejercitado, permanece enteramente allende su horizonte. Lo que encontramos por doquier es el sentimiento de la impotencia y una apasionada rebelión contra esta.

Las frases en las que Nietzsche condensaba su pensamiento eran brillantes, pero rara vez justas. Quizá veamos mejor el principio de su ética si olvidásemos por un momento la idea de la voluntad de ser poderoso y considerásemos que no conocía especie alguna de bien, salvo la belleza, ni forma alguna de belleza excepto la tensión romántica. Fue un profeta tardío del romanticismo, cuyo epitafio escribió; en el cual lo elogiaba con mayor extravagancia de la que nadie se hubiera atrevido cuando el romanticismo estaba vivo.

Considérese, por ejemplo, lo que dice sobre la verdad. Puesto que los hombres estaban regidos únicamente por la voluntad de ser poderosos, la verdad por la verdad misma tenía que ser para ellos un desatino. Ellos desearían cultivar las ideas que, verdaderas o falsas, pudiesen ser útiles a su ambición. Nietzsche (más cándido en esto que otros pragmatistas) confesaba que la verdad

misma no le interesaba; que era fea; que la fortificante atmósfera de la falsedad, de la pasión y de las perspectivas subjetivas era lo mejor. A veces, es cierto, lo dominaba una disposición más reflexiva y entonces se preguntaba si la mente humana sería capaz de resistir la luz de la verdad. Esta era la gran cuestión del futuro. Podemos convenir en que una mente sin poesía, sin imaginación y sin colorido subjetivo no sería humana, ni mente en modo alguno; y que ni la verdad ni el conocimiento de la verdad tendrían ningún valor intrínseco si nadie los estimara por sí mismos. Pero algunos hombres los aprecian así; e, ignorando este hecho, Nietzsche expresa la falsa y despreciable idea de que no podemos interesarnos en nada, excepto en nosotros mismos y en nuestro futuro. Yo soy un solitario, dice el egotista romántico, y me basto a mí mismo. El mundo es mi idea, nueva cada día: ¿qué tengo yo que ver con la verdad?

Este impulso de darle la espalda a la verdad, sea por desprecio o por desesperación, tiene una larga historia. Lessing había dicho que prefería la búsqueda de la verdad a la verdad misma; pero si tomamos esto en serio (y es posible que no lo entendiera así), esa búsqueda cambia en seguida su carácter. No puede ser ya la búsqueda de la verdad, no siendo deseada la verdad, sino solo la búsqueda de alguna nueva idea. Que una u otra de estas ideas se aproxime más a la verdad no tendría importancia ni podría descubrirse. Toda idea se acercará a la verdad, en tanto que lleva en sí otra que la reemplazará luego; y, como presumiblemente el error precipitará nuevas ideas con mayor rapidez que la verdad, podríamos casi encontrar implicado en la máxima de Lessing el siguiente concepto: que lo realmente bueno, como Nietzsche sostenía, no es la verdad ni la búsqueda de la verdad (en efecto, uno podría encontrarla, y entonces ¿qué haría?), sino más bien un perpetuo flujo de errores.

Este enfoque está implicado también en el muy difundido hábito de considerar las opiniones como justificadas, no por su objeto, sino por su época. La ignominia intelectual de suponer que nuestras creencias tienen simplemente por causa la época

y el lugar de nuestro nacimiento no es advertida por muchos evolucionistas. Lejos de tratar de superar este prejuicio natural de la posición humana en el mundo, lo elevan hasta convertirlo en orgullo. Declaran que todas las opiniones sostenidas en el pasado han sido superadas por otras y están, al parecer, contentos de que las suyas sean sobrepujadas mañana; pero, entretanto, os cubren de ofensas si estáis tan atrasado o tan adelantado que no concordáis hoy con ellos. Aceptan como inevitable el imperio absoluto del punto de vista. Creen que cada nueva época, incluso en la vida de un pensador individual, señala una nueva fase de la doctrina. En realidad, la verdad es un objeto que la filosofía trascendental no puede encarar: el ego absoluto ha de quedar satisfecho con la consistencia. ¿Cómo podría la verdad —real, natural o divina— ser expresión de la voluntad viviente que intenta o, en el caso de estos filósofos, desespera descubrirla? Sin embargo, que toda cosa, incluso la verdad, sea expresión de la voluntad viviente, es la piedra angular de esta filosofía.

Considérese, además, el espíritu con el que Nietzsche condenaba el cristianismo y las virtudes cristianas. Muchos individuos han denunciado el cristianismo porque era falso y tiránico, a la vez que admitían, quizá, que era reconfortante o moralmente bueno. Nietzsche lo denunciaba —y en términos ilimitados— porque (si bien, por supuesto, era verdadero como cualquier otra mentira vital) era abyecto, deprimente, servil y plebeyo. ¡Cuán vil era el precepto del amor! Realmente, amar a todos estos bípedos grotescos era degradante. Un amante de la belleza tiene que desear que casi todos sus prójimos estén fuera de su vista. La compasión era también una manera lamentable de asemejarse al mal. Aquella miseria contagiosa impedía la alegría, la libertad y el coraje del hombre. La enfermedad no debe ser fomentada, sino cauterizada; el mundo ha de ser purificado.

Ahora bien, hay una especie de amor a la humanidad, un apasionado amor por lo que podría ser el hombre, en esa máxima tan desacreditada de la inclemencia. Nietzsche se rebelaba ante pensamiento de una interminable miseria, de la mediocridad

universal, de criaturas quejosas, de ganapanes afanosos y de necios fatuos. *Die Erde war zu lange schon ein Irrenhaus!* [¡La tierra ha sido ya durante mucho tiempo una casa de locos!]. Su corazón era bastante tierno, pero su imaginación era impaciente. Cuando elogiaba la crueldad, era sobre el principio de que el arte era cruel, que producía la belleza del seno del dolor. Por lo tanto, el sufrimiento era bueno, lo mismo que el crimen, que tornaba más sutil la vida. Solo el crimen, decía, eleva al hombre lo suficiente como para que el rayo pueda fulminarlo. Con la esperanza de ahorrar unos pocos quejidos o lágrimas a alguna obscura persona, ¿privaríais al héroe romántico de una muerte tan sublime?

Los cristianos podrían decir también que tienen sus héroes, sus santos; pero, ¿qué clase de eminencia era esa? Se la obtenía sofocando casi completamente las pasiones. Una hermana de la caridad no podía ser un Arminio; la devoción a semejantes funciones caritativas empañaba la gloria de la vida. La santidad era inmoral, casi un suicidio. La experiencia *completa* —el ideal de Fausto— era lo que un hombre vivaz tenía que desear. La experiencia completa implicaría, supongo, el pasar por todas las sensaciones de un criminal, de un demente y de un sapo; incluso por las de un santo o una hermana de la caridad. Pero el espíritu romántico desprecia las consecuencias; se satisface con las poses.

Considérese, además, la exigencia romántica de un violento claroscuro, exigencia que da lugar a todo un sistema de ética. Se nos dice que el bien y el mal se ayudan mutuamente, como la luz y la sombra en un cuadro; sin el mal no puede haber bien, de manera que disminuyendo el uno se socava el otro, y el hombre más grande y heroico es aquel que no solo hace el mayor bien, sino también el mayor dolor. En su amor al hombre maligno, en su benevolencia hacia el aventurero que atrevidamente injuria y daña a los demás y a sí mismo, a fin de tallar una figura más espeluznante y estupenda a sus propios ojos, Nietzsche da a esta perniciosa doctrina su expresión más franca; pero, desgraciadamente, no era del todo suya. Pertenece, en lo esencial, a Hegel, y bajo diversos

disfraces sofísticos ha sido adoptada por todos sus secuaces académicos de Inglaterra y Estados Unidos. Los argumentos empleados para defenderla son viejos sofismas tomados de los estoicos, que habían transformado la doctrina física de Heráclito, según la cual toda cosa es una mezcla de contrarios, en un argumento a favor de la resignación ante los males inevitables y del alejamiento de los bienes impuros. Los estoicos, que no eran ni románticos ni mundanos, usaban estos sofismas en una tentativa de extirpar las pasiones, no para justificarlas. Fueron suficientemente refutados por el excelente Plutarco donde observa que, según esta lógica, era requisito indispensable que Tersites fuera calvo para que Aquiles pudiera tener una cabellera leonina. Este absurdo es, en verdad, ridículo, si pensamos en las cosas reales y en los bienes y males de la experiencia; pero el egotista nunca piensa en tales cosas, en lo que piensa siempre es en la imagen de esas realidades en su imaginación. Para el observador, los efectos del contraste alteran efectivamente el valor de los elementos considerados; y, es claro, los elementos mismos pueden carecer en la contemplación, si uno es bastante frío, de la cualidad que tienen en la experiencia: de aquí la crueldad estética. El respeto que Hegel y Nietzsche sienten hacia esos sofismas se comprende cuando recordamos lo imperturbablemente egotistas que eran.

Este egotismo moral es en parte místico. Hay abundante alegría cuando curamos el dolor del mal en nuestra mente sin necesidad de suprimir o disminuir el mal en el mundo. El dolor puede ser curado fomentando la convicción de que el mal, después de todo, es bueno, no importa cuánto mal exista ni cuánto sea responsabilidad nuestra. Sin embargo, este egotismo es en parte romántico; no pide ser persuadido de que el mal, al fin, sea bueno. Siente que el mal es bueno en el presente: es un sentimiento tan intenso y una acción tan excitante. Aquí tenemos lo que Nietzsche deseaba llevar a cabo, a saber, una inversión de todos los valores. Hacer el mal es la verdadera virtud y hacer el bien es el más desesperante vicio. La leche es buena para los niños; vuestro hombre fuerte debe beber sangre y alcohol. De-

bemos vivir peligrosamente; y, así como la vida material es el poder de digerir venenos, la verdadera excelencia es el poder de perpetrar toda clase de delitos, y de sobrevivir.

Que Dios no existe, Nietzsche lo prueba pragmáticamente sobre la base de que la creencia en la existencia de Dios le habría dejado angustiado; pero no, en manera alguna, por la razón que se nos podría ocurrir primero, pues el imaginarse ser un alma perdida ha sido siempre un motivo de orgullo para el genio romántico. La razón que alegaba Nietzsche era que, si hubiese habido dioses, habría encontrado intolerable no ser él mismo un dios. ¡Pobre Nietzsche! Los laureles del Todopoderoso no le dejaban dormir.

Es difícil saber si nos engañaríamos más tomando en serio estos arranques o pasándolos por alto. Por una parte, parecen balandronadas de una mente inmadura, medio retozona, semejante a un niño que os dice que cortará vuestra cabeza. El ímpetu visionario es, al principio, bastante sincero, pero no hay muestras de que comprenda lo que propone, ni sus condiciones ni sus resultados. Por otra parte, estas explosiones son sintomáticas; detrás de ellas se agita indudablemente una fuerza elemental. Que una actitud sea desatinada, incoherente, calamitosa nada prueba contra la profundidad del instinto que la inspira. ¿Quién podría ser más intensamente irrazonable que Lutero o Rousseau? Sin embargo, el mundo los siguió para no regresar. Las fuerzas moleculares de la sociedad habían ya minado, por así decir, los sistemas que aquellos hombres denunciaban. Si los sistemas han sobrevivido es solo porque los reformadores, en su impotencia intelectual, no podían sustituirlos por otros. Así, Nietzsche, en su genial imbecilidad, revela la agitación de grandes fuerzas subterráneas. Lo que dice puede carecer de valor, pero el hecho mismo de haberlo dicho es sumamente importante. De tales arrebatadas intuiciones, pues en ellas estaba el corazón de un niño, el hombre del futuro tendrá, quizá, que construir su filosofía. Debemos perdonar a Nietzsche sus blasfemias pueriles. Él odiaba sinceramente, si bien no sabía qué amar.

Capítulo 13

El superhombre

Cuando Nietzsche consideraba los hechos, era, como le sucede al egotista ingenuo, completamente irresponsable. Si decía que el curso de la historia se repetía en ciclos, era porque la idea le agradaba; parecía un símbolo de la aprobación que de sí mismo hacía el mundo. Si saludaba el advenimiento de una raza de hombres superiores a nosotros y de fibras más fuertes, era porque la vida humana tal como es, y especialmente su propia vida, le repugnaban. Era sensible y, por lo tanto, censurador. Miraba en torno a él, se miraba a sí mismo, recordaba las debilidades y ostentación decepcionantes del gran hombre, Wagner, al cual una vez había idolatrado. Su optimismo puntual cedía ante su sinceridad. Antes habría abolido que perdonado semejante mundo, y huiría a alguna ladera solitaria junto al mar, diciéndose a sí mismo que el hombre era una criatura que debía ser superada.

El descontento con lo real es lo que comúnmente lleva a los individuos a forjar ideales o, por lo menos, a asirlos con fuerza; pero esa motivación negativa deja a los ideales en estado de vaguedad y sin consistencia. Si pudiésemos realizar instantáneamente nuestra voluntad, es muy probable que encontráramos el resultado trivial u horrible. Así sería visto seguramente el superhombre de Nietzsche, si se hiciera realidad mágicamente.

Forjar ideales sólidos, que serían, de hecho, mejores que las cosas reales, no le está concedido al poeta meramente irritable; es gracia dispensada solamente al maestro, al modelador de alguna determinada sustancia para un uso dado —cosas que definen su aspiración y separan lo que es importante y glorioso en sus sueños de lo que es mero producto de la ignorancia y del fastidio—. No le tocó a Nietzsche ser un artista en moral ni establecer, aun en idea, algo coherente.

El superhombre de Nietzsche se torna más quimérico por el hecho de que tiene que contradecir no solo al hombre común del presente, sino también al hombre superior, al semisuperhombre del pasado. Trascender la humanidad no es una ambición nueva; tal ha sido siempre el esfuerzo de la disciplina hindú y cristiana y de la filosofía estoica. Pero esta superioridad espiritual, como la de los artistas y poetas, proviene de un retraimiento; superioridad con respecto a la vida en cuanto que esos espíritus se consagraban a la descripción o a la enseñanza de la vida más bien que al vivir mismo; de modo que, si influyeron poderosamente en el mundo, como ocurrió algunas veces, fue introduciendo en él algo sobremundano, el atrayente toque de una sabiduría ulterior. Nietzsche, por el contrario, aun más que la mayoría de los filósofos modernos, amaba la mera vida con la patética intensidad de la bestia herida; su superhombre no tiene que elevarse sobre nuestra condición común por sus recursos puramente espirituales o por el atesoramiento de su riqueza en algún tipo de cielo. No tiene que ser un hombre superior, sino una especie de superhombre fisiológico, un grifo de alma, si no de cuerpo, que en lugar de manos para trabajar y fe religiosa, tenga alas de águila y garras de león. Sus poderes deben ser superiores a los nuestros, semejándose a los que poseen los animales más feroces y salvajes. Las cosas que domestican al hombre —Nietzsche era un profesor retirado que vivía en una pensión— han de ser transformadas en sus opuestas. Pero el hombre ha sido domesticado por la agricultura, las artes materiales, los hijos, la experiencia; por consiguiente, estas cosas deben estar alejadas del superhom-

bre. Si este se parece a alguien, será más bien a los *condottieri* del Renacimiento o a los príncipes y cortesanos del siglo xvii; César Borgia es el ejemplo supremo. El superhombre ha de tener espléndida presencia y destreza, valentía, desprecio por las convenciones, sin lealtad a país, mujer o norma alguna, pero siempre con una animada y señorial afirmación del instinto y del yo. En el desorden de su genio irritable, Nietzsche mezcló la ferocidad de las bestias solitarias, la indiferencia *y hauteur* [elevación] de los patricios y las travesuras de los calaveras, y de esta mezcla esperaba que llegaran los dirigentes de la era futura.

¿Cómo un ideal tan fantástico podía cautivar a un satírico agudo como Nietzsche y a un sincero amante de la excelencia? Porque la verdadera excelencia humana le parecía hostil a la vida y porque sentía —este es su lado fuerte y sano, su contribución al futuro— que la vida tiene que ser aceptada tal como es o puede llegar a ser, y que las falsas creencias, las exigencias insinceras y las virtudes hipócritas y forzadas tienen que ser abandonadas. Esta nueva sabiduría era la que Goethe había sentido y practicado también; y de todos los maestros de la vida, Goethe era el único al cual Nietzsche podía comprender bien. Pero un maestro de la vida, sin ser hostil a la vida en nada, puesto que la realiza, usa, sin embargo, la vida para fines que la trascienden. Incluso Goethe, omnívoro y blando como era, trascendía la vida describiéndola y juzgándola y exaltándola. Los santos y los verdaderos filósofos han acentuado más, naturalmente, esta renuncia al egotismo: han visto todas las cosas a la luz de la eternidad —es decir, como son realmente— y, en consecuencia, han sentido un desprecio razonable hacia el mero vivir y el mero morir; y en esto precisamente consiste la grandeza moral. A tal punto no podía llegar Nietzsche: la racionalidad le helaba; él anhelaba la vehemencia.

Cómo puede ser realizada y embellecida la vida mediante la razón, nunca fue mostrado mejor que por los griegos, tanto con el precepto como con el ejemplo. Nietzsche fue en su juventud profesor de literatura griega, por lo que se habría esperado que su

superhombre fuese una especie de héroe griego. Algo de la severidad dórica en la belleza, algo del noble y silencioso vencedor pindárico puede haber estado fundido en el ideal de Nietzsche; con seguridad, la libertad y el fervor báquico hubieron de entrar en aquel. Pero, en conjunto, llama la atención cuán poco aprendió de los griegos: ni la modestia o el respeto, ni la alegría en el orden y en la belleza, ni el sentido de la amistad ni de la santidad por los lugares y las instituciones. Repetía las paradojas de algunos de sus sofistas, sin recordar cómo las habían refutado sus sabios. Por ejemplo, dio nombre nuevo y nuevo relieve a la distinción entre lo que llamaba los elementos dionisíacos y apolíneos del genio griego. Vio cuán falsa era esa idea superficial del espíritu griego que se formaban algunas damas jóvenes al diseñar una copia en yeso del Apolo de Belvedere[1]. Vio que una fuerza demoníaca, como la llamó la generación de Goethe, moraba en el fondo de todas las cosas; pero no vio que esta fuerza demoníaca estaba bajo control: ese es el secreto de toda la cuestión. Este punto había sido completamente elucidado por Platón, en el contraste que trazó entre la inspiración y el arte. Pero Platón se mostraba más bien irónico con respecto a la inspiración y tenía una alta idea del arte, mientras Nietzsche, con su instinto contrario, se aleja impetuosamente sin comprender el espíritu del maestro ni la verdadera situación. Cree que solo él ha descubierto la divinidad de Dionisos y de las Musas, que Platón había considerado como cosa sabida, pero sin venerarla supersticiosamente. La inspiración, como la voluntad, es una fuerza sin la cual nada puede la

---

[1] Estaba a punto de decir: Cuán falsa era la idea de Winkelmann sobre la nobleza y serenidad del espíritu griego. Pero, aunque su concepción de los monstruos encadenados al alma griega fuese inadecuado, Winkelmann sentía, al menos, una verdadera simpatía por lo que había inspirado la escultura griega: el amor y el conocimiento del cuerpo humano en la vida, suavizado por la disciplina y mantenido fuerte por el ejercicio. Por esta razón, Winkelmann apenas parece alemán: su saber era deficiente y su corazón humilde. No se erigió en protector de los antiguos, sino que creía en ellos.

razón. La inspiración tiene que ser presupuesta; pero en sí misma nada puede hacer de bueno, a menos que esté en armonía con la razón o quede armonizada con ella. Tal sabiduría de doble filo, que hace del impulso la materia prima de la vida y de la razón su criterio, falta, por supuesto, en Nietzsche, y con ella, toda la maravilla del genio griego. Nada excepcional hay en estar vivo y ser impulsivo; todo salvaje puede correr desaforadamente, preso de frenesí y de pasiones histriónicas: la virtud de los griegos consiste en la firmeza exquisita con que controlaban sus fuegos sin extinguirlos, de manera que su vida seguía siendo humana (en verdad, era infrahumana, como la del superhombre de Nietzsche) y, con todo, se embellecía: eran severos y dados a las máximas, sobre una base de tolerancia universal; se gobernaban a sí mismos racionalmente, con prudente libertad, conscientes de que la naturaleza y sus propios corazones estaban llenos de dioses, todos los cuales habían de ser venerados.

Después de todo, este defecto de apreciación es inseparable de la postura trascendental. Los antiguos, como cualquier otra cosa, nunca parecen al egotista una realidad coordinada con él mismo, de la cual pudieran aprender algo. Son solo algo de «contenido» para su autoconciencia, un objeto que su pensamiento ha de trascender. No pueden contener para él sino la parte de su desmesurado yo que se digna identificar con ellos. Su mente tiene que abarcarlos siempre y ser mayor. No es extraño que en esta escuela el saber sea derrochado con propósitos de educación moral. Todo el que ha visto al egotista docto huye de él. La historia es en sus manos una demostración de su filosofía. La ciencia es una cantera de pruebas para su entretenimiento. Si no estamos de acuerdo con él, no estamos meramente equivocados (como dice cualquier filósofo), sino que somos insinceros con nosotros mismos e ignorantes de nuestro significado ideal. Su ego determina nuestro puesto en el mundo. Nos informa de lo que queremos decir, digamos lo que digamos; y eleva nuestras opiniones, como haría con su alimento, a una más alta unidad en su propia persona. Es sacerdote de todos los templos. Se

acerca a una galería de cuadros o a una religión foránea con espíritu dictatorial, con sus categorías *a priori* listas en sus labios; la pedantería y la vanidad se manifiestan en cada gesto suyo y no hay cosa alguna cuyas enseñanzas puedan llegar a su corazón.

No; ni la filosofía heredada por Nietzsche ni su descarriada imaginación eran adecuadas para sugerirle una raza más noble de hombres. Por el contrario, aquellas le impedían la comprensión de los mejores hombres que han existido. Como las Utopías o los ideales de otros muchos satíricos y filósofos menores, el superhombre no es una posibilidad, solo es una protesta. Nuestra sociedad está gastada, pero es difícil de renovar; el individuo emancipado necesita dominarse a sí mismo. Con qué espíritu o con qué finalidad lo hará, es cosa que no sabemos, y Nietzsche no puede decírnoslo. Este es el bufón, al cual le son perdonadas todas las incoherencias porque están permitidas todas las indiscreciones. Su espíritu es indisciplinado y su lengua hiriente; pero, en el fondo, es el amigo de nuestra conciencia, pleno de agudo ingenio y de generosas intuiciones. Detrás de su «gaya ciencia» y sus rimas triviales hay una gran angustia. Su intelecto se pierde en el caos. Su corazón se niega a sí mismo el consuelo de las lágrimas y solo puede desahogarse con risas forzadas y con esperanzas irónicas que no alegran a nadie, y a él menos que a nadie.

Capítulo 14

El paganismo

Schopenhauer observa en algún lugar que la palabra pagano, no empleada ya en sentido honroso en ninguna parte, había encontrado su último refugio en Oxford, paraíso de las filosofías difuntas. Pero yo creo que hasta el propio Oxford la ha abandonado ahora; no obstante, es una buena palabra. Como ningún otro término, da el sentido de vastas multitudes agitándose en la oscuridad, atormentadas por demonios de su propia elección. Sin duda, implica también cierta beatería en la persona superior que la usa, como si él por lo menos apartase su voz del griterío de la Babel general. Lo que justificaba en los judíos, cristianos y musulmanes (como insiste Mahoma, especialmente) este sentimiento de superioridad era la posesión de un libro, una carta de la vida, por así decir, en la que estaban delineados los rasgos más importantes de la historia y la moral para servir de guía a los hombres educados. Los paganos, por el contrario, estaban abandonados a sus propios recursos, e incluso se enorgullecían de seguir únicamente su espontánea voluntad, sus hábitos, sus presunciones o caprichos.

Muchas personas libres de prejuicios convendrían ahora conmigo en que el valor de aquellas historias sagradas y normas de vida no dependía de su pretendido origen milagroso, sino más

bien de esa solidez y perspicacia de sus autores, que les hacía posible percibir las leyes de la conducta serena y útil en este mundo. No se trataba meramente de una religión, al menos no de esa esfera exterior, privada y casi descuidable a la que se aplica con frecuencia este nombre; sino que era todo el fondo de experiencia que la humanidad había acumulado al vivir: era la sabiduría. Ahora bien; para conservar esas lecciones de la experiencia, los griegos y los romanos tenían también sus libros: su historia, su poesía, su ciencia y su ley civil. Por esto, mientras los paganos en sentido teológico pueden ser aquellos que no tienen Biblia, los paganos en sentido moral y esencial son aquellos que no poseen una sabiduría autorizada o que rechazan la autoridad de la sabiduría que poseen; son los ignorantes y los indóciles quienes desdeñan no solo la revelación, sino lo que la revelación significaba para los pueblos antiguos, a saber, la experiencia acumulada.

En este sentido, los griegos fueron los menos paganos de los hombres. Eran singularmente dóciles al experimento político, a la ley, al arte metódico, a las limitaciones comprobadas y a los recursos de la vida mortal. Encontraron esta vida estrechamente limitada por el cielo, la tierra y el mar, por la guerra y la locura; la conciencia llena de divinidades, por oráculos y genios locales con sus cultos habituales, por un destino que influía en todo y por el celo de dioses invisibles. Sin embargo, vieron que estas fuerzas divinas eran constantes, y que ejercían su presión y su gracia con tanto método que podían edificarse en medio de ellas un arte y religión prudentes. Todo esto era simplemente un prólogo poético a la ciencia y las artes, a las cuales pasó en gran parte, y a las que habría pasado completamente si el genio naturalista de Grecia no hubiese sido atravesado en Sócrates por un prematuro desaliento y desviado hacia otros cauces.

El mismo judaísmo primitivo no había sido tan sabio. Había considerado sus intereses tribales y morales como absolutos y al Creador como el campeón y omnipotente agente de Israel. Pero esta arrogancia e inexperiencia eran paganas. Pronto proclamaron la ascendencia de Israel sobre la naturaleza y la historia

como condicionada a su fidelidad a la Ley; y como el espíritu de la nación bajo el castigo se hacía cada vez más penitente, fue crecientemente absorbido por el prestigio de la sabiduría. La salvación había de venir solo por el arrepentimiento, por el nuevo nacimiento con una voluntad completamente transformada y vencida; de este modo, la religión judía posterior fue casi tan lejos como el platonismo o el cristianismo en la dirección opuesta al paganismo.

Este movimiento en el sentido de una sabiduría ortodoxa fue considerado como un progreso en aquellos postreros días de la antigüedad en que se produjo, y continuó disfrutando de esta estimación en la cristiandad hasta el advenimiento del romanticismo. Los reformadores más radicales argumentaban simplemente que la sabiduría ortodoxa corriente, religiosa o científica, era imperfectamente ortodoxa, estando corrompida y sobrecargada, además de ser demasiado vaga o demasiado estrecha. Como se admite que toda ortodoxia real es incompleta y en parte ambigua, una reforma afín siempre viene bien. Sin embargo, muy a menudo los reformadores quedan decepcionados. Lo que realmente les disgusta no es, quizá, la parte falsa de la ortodoxia recibida, sino aquello que, si bien verdadero, no armoniza con su carácter personal. En tal caso el paganismo, bajo capa de buscar una sabiduría más pura, está trabajando en sus almas contra toda clase de sabiduría. Esta es la sospecha que los católicos arrojan al protestantismo, los naturalistas al idealismo y, en general, los conservadores a todas las revoluciones.

Pero si alguna vez necesitó el paganismo presentarse como una reforma edificante, ahora está completamente dispuesto a arrojar la máscara. La aspiración a una ortodoxia cualquiera puede ser rechazada; puede ser atribuida a una baja vitalidad y flaqueza de carácter. Vemos hoy en varias direcciones a la vez un intenso odio e incredulidad unidos principalmente contra la misma idea de un cosmos que se ha de descubrir o de una naturaleza humana estable que debe ser respetada. Se nos dice que la naturaleza es un símbolo artificial utilizado por la vida; la

verdad, una convención provisional; el arte, una expresión de la personalidad; que la guerra es mejor que la paz; el esfuerzo mejor que la realización y el sentimiento mejor que la inteligencia; que el cambio es más profundo que la forma y que la voluntad está sobre la moral. Las manifestaciones de este género son a veces extravagantes y solo a medias pensadas; pero brotan de una capa subjetiva muy profunda. Detrás de ellas todo es reacción sincera contra los arduos y confusos esfuerzos de la razón, contra la ciencia, las instituciones y las coacciones morales. Señalan un regreso honesto a la experiencia inmediata y la fe animal. El hombre solía ser llamado un animal racional, pero su racionalidad es a veces fortuita e ideal, en tanto que su animalidad es real y profunda. El paganismo, si consideramos la vida en sentido amplio, es la religión prístina y universal.

Nunca he tenido la buena fortuna de ver animales salvajes en la selva, pero he observado a veces algún toro fiero en el ruedo, y no puedo imaginar ejemplo más sorprendente, sencillo y heroico de fe animal; especialmente cuando el toro es lo que en lenguaje taurino se llama noble, es decir, cuando sigue repetidamente el objeto que lo atrae con eterna simplicidad de pensamiento, eterno coraje y sin sospecha de un agente oculto que se burla de él. Lo que el encarnado capote es para esta brava criatura son las pasiones, inclinaciones e ideas casuales para los paganos. Lo que quieren, lo quieren; y considerarían como debilidad y deslealtad preguntar si vale la pena o si es asequible. El toro, olfateando magníficamente el aire, observa la arena con el frío desprecio e incredulidad del idealista, como si dijera: «Tú pareces, eres una apariencia; no pelearé contigo, no te temo. Yo soy real, tú no eres nada». En seguida, cuando su ojo es atraído por alguna tela reluciente desplegada ante él, cambia toda su alma. Su voluntad se despierta y parece decir: «Tú eres mi destino; te deseo, te odio, serás mío, no te atravesarás en mi camino. Te cornearé; te desmentiré; pasaré más allá de ti. Yo seré, tú no habrás sido». Más tarde, penosamente herido y próximo a su fin, se torna insensible a todas estas excitaciones. Husmea la tierra húmeda y se vuel-

ve hacia el chiquero donde una hora antes estaba tranquilo. Se acuerda del rebaño, del pasto, y sueña: «No moriré, pues amo la vida. Seré joven otra vez, siempre joven, pues amo la juventud. Todo ese griterío no es nada para mí, este extraño dolor no es nada. Iré de nuevo a los campos a pastar, a vagar, a amar».

Exactamente así, sin la menor concesión a la insospechada realidad, el alma pagana se yergue valerosamente ante un mundo vívidamente representado, aspira a alguna fruslería y desafía la muerte. El paganismo es la religión de la voluntad, la fe que la vida tiene en sí misma porque es vida y en sus fines porque los persigue.

Los alemanes, con su manera indomable, variada y tentativa, han estado buscando durante cuatrocientos años la restauración de su paganismo primitivo. Alemania, bajo el largo tutelaje de Roma, había sido como una niña animosa y poética, criada por tutores muy viejos y mundanos. Por muchos años la traviesa criatura puede beber en sus consejos y en sus máximas con sencillo asombro; pero finalmente comenzará a impacientarse, a formularse a sí misma preguntas siniestras, a protestar, a sufrir y por último a estallar en franca rebelión. Por supuesto, no encontrará al principio teorías y preceptos suyos que provean a toda su educación; hará lo que pueda con sus tradiciones, revisándolas, interpretándolas y remendándolas con nuevas ideas; y solo si posee gran resolución y poder especulativo alcanzará una expresión pura de su alma oprimida.

Ahora bien, en Alemania ha existido siempre en grado elevado poder especulativo y resolución, no, por supuesto, en la mayoría de los individuos, sino en los mejores y más representativos; fue esta *élite* la que hizo la Reforma y la que la continuó en la crítica histórica y en la filosofía trascendental, hasta que en el siglo XIX, con Schopenhauer, Wagner y Nietzsche, los últimos vestigios de la educación cristiana fueron descartados y la espontánea moral pagana de la raza se afirmó de nuevo en toda su pureza. Que esta afirmación no fuese consecuente consigo misma; que fuese vestida con el lenguaje y las imágenes de algún sistema foráneo,

no es motivo de asombro; pero el cristianismo de Parsifal, como el budismo de la negación de la voluntad, es una clara muestra de romanticismo, un marco exótico para aquellas vacilaciones y abatimientos a que puede estar sujeta la Voluntad absoluta en su absoluto caos.

La rebelión del alma pagana es inconfundible en la Reforma, pero no se la reconoce en esa forma sencilla porque los que consideran que estaba justificada ni sueñan con que era pagana y los que ven que era pagana no admitirán que estaba justificada. Exteriormente, por supuesto, era un esfuerzo para recuperar la esencia original del cristianismo; mas, ¿por qué un ser libre y absoluto había de interesarse en esa esencia original descubierta, a menos que su propia mente exigiera esa mismísima cosa? Y si su mente la pedía, ¿qué necesidad tenía de leer esa exigencia en una antigua revelación que, de hecho, se ocupaba de otras cuestiones completamente diferentes? Era simplemente la inercia del prejuicio establecido la que hacía que la gente usara la tradición para corregir la tradición; hasta que toda la sustancia de la tradición, consumida por esa fricción interna, fuese disuelta y el impulso del genio autóctono se afirmara a sí mismo libremente.

El judaísmo y el cristianismo, como la filosofía griega, estaban directamente inspirados por la persecución de la felicidad, en cualquier forma que fuese realmente asequible: ahora en la tierra, si fuese posible, o en el milenio, o en alguna forma de vida retirada e interior, como los estoicos, o, en última instancia, en una vida completamente diferente más allá de la tumba. Pero el paganismo ignora la felicidad, la desprecia o la cree imposible. El régimen y la filosofía de Alemania se inspiran en este desprecio de la felicidad, de la suya tanto como la de otros pueblos. La felicidad le parece a los moralistas alemanes una cosa antiheroica, una abdicación ante las cosas exteriores, una victoria de los sentidos sobre la voluntad. Consideran baja, materialista y egoísta la búsqueda de la felicidad; desean que toda persona sacrifique o más bien olvide la felicidad, y que se dé a «realizar hazañas».

Está en la naturaleza de las cosas el que aquellos que son incapaces de felicidad no tengan ni idea de ella. La felicidad no es para los animales salvajes, que solo pueden oscilar entre la apatía y la pasión. Para ser feliz, e incluso para concebir la felicidad, se ha de ser razonable o (si Nietzsche prefiere la palabra) se ha de estar domesticado. Uno ha de haber medido sus poderes, gustado los frutos de sus pasiones y aprendido su lugar en el mundo y para qué cosas puede uno ser realmente útil en él. Para ser feliz se ha de ser sabio. Esta felicidad se encuentra unas veces instintivamente, y entonces el fanático más rudo apenas puede dejar de decir cuán bella es; pero otras proviene de haber aprendido algo por la experiencia (algo que la gente empírica nunca hace), e implica cierta disciplina y renuncia; pero no es menos dulce por estar retocada con esta pincelada de santidad, y su espíritu es sano y benéfico. Por lo tanto, la naturaleza de la felicidad es comprendida por los filósofos cuando su sabiduría comienza a tener en cuenta las lecciones de la experiencia: una filosofía *a priori* no puede ni sospecharla.

La felicidad es la unión de la vitalidad con el arte, y en la medida en que la vitalidad es algo espiritual y no mera inquietud y vehemencia, el arte incrementa la vitalidad. El arte evita la discordia, la destrucción y la desesperación. Sin él, la vitalidad es dolorosa y está acosada por monstruos. Fácilmente se precipita a la locura y el crimen; ignora las fuerzas exteriores y los intereses a los que afecta. La filosofía alemana obra así teoréticamente, destronando el mundo natural y llamándolo idea creada por el ego para sus propios fines; y obra también así prácticamente al obedecer el imperativo categórico, no ya los fabulosos imperativos del Sinaí o de Königsberg, sino al imperativo interior y vital que obedece el toro, cuando, confiando absolutamente en su propia fuerza, furia y coraje, sigue por aquí y por allá un pequeño capote encarnado y su destino.

Capítulo 15

El talento alemán

Se suele juzgar a las religiones y a las filosofías por su verdad, que casi nunca es su punto fuerte; pero la aplicación de este criterio poco comprensivo no es injusto puesto que ellas aspiran a ser verdaderas, sostienen que lo son y prohíben a toda concepción opuesta, por evidente e inevitable que sea, llamarse, a su vez, verdadera. Mas cuando han muerto las religiones y las filosofías, o cuando estamos tan alejados de ellas por el tiempo o la educación que la cuestión de su verdad no es un problema vital para nosotros, no pierden por este motivo todo su interés; entonces, de hecho, manifiestan por primera vez sus virtudes al incrédulo. Este ve que son expresiones del talento humano; que por falso que fuera su objeto, son, como las convenciones del arte, verdaderas a los ojos y al espíritu que las crea. Y como nada en el mundo, ni aun la verdad, es tan interesante como el talento humano, esas religiones y filosofías increíbles o periclitadas nos resultan encantadoras. El aguijón ha desaparecido de sus errores, que ya no amenazan con engañarnos, y han adquirido una belleza invisible a los ojos de sus autores, a causa de la misma refracción que sufre la verdad en aquel medio vital.

La filosofía alemana es una obra de talento. Ser pagano es cosa fácil; tener una voluntad absoluta y una creencia en el caos

—o más bien, una batalla ciega con el azar— es probablemente el sino de la mayor parte de los animales; pero estar condenado a ser instruido, industrioso, moral y cristiano, y no obstante abrirse paso, a través de ese velo de fenómenos y convenciones, hasta la voluntad y la libertad absolutas, y exponerlas persuasivamente como la verdadera realidad, a pesar de todas las apariencias ordenadas que no cesan de afrontarnos y ocuparnos, esto es una obra de talento. Es una admirable proeza haber recuperado de manera atávica las profundidades del alma primitiva en medio de su última sofisticación. En esta filosofía, el ego ancestral, el alma perpleja e incrédula al nacer en este mundo, vuelve a rondarnos en pleno día y a persuadirnos con su espectral elocuencia de que este mundo, y no aquel ego, es el espectro.

El egotismo, que en la filosofía alemana es justificado por una teoría, en el talento alemán es una forma de experiencia. Convierte todo lo que toca en parte de su propia vida personal, espontánea, sincera, original. Es joven y confiado en sí mismo; pero como el continuo cambio de propósito es incompatible con el arte y la ciencia, encontramos en Alemania, aún más que en cualquier otro lugar, una división del trabajo entre el talento y la tradición; en ninguna parte son tan comunes y tan radicales los tipos del joven rebelde y del infatigable pedante.

La idea de que cualquier cosa que se mueva y viva, como el talento, puede al mismo tiempo ser absoluta tiene algunas consecuencias interesantes. Ese talento y toda su obra han de ser inestables. Como no posee fuentes externas ni objetos exteriores; como su propio pasado no puede ejercer control sobre él (pues esa sería la más inerte de las tiranías), es una especie de estrella fugaz, sin garantía para el futuro. Esto, para el egotista completo, no es causa de terror. Un trágico fin y una multitud de enemigos pueden parecer buenos al héroe absoluto y necesarios para su perfecto heroísmo. De igual modo, carecer de asunto o de auditorio puede parecer conveniente al poeta absoluto, que canta para sí mismo, exclusivamente en beneficio de aquel momento glorioso y fugaz. El talento no podría ser

más puro que eso, aunque quizá resultara difícil probar que fuese talento.

Una consecuencia similar, tal vez menos grata al egotista mismo, es que un talento absoluto es informe y que la libertad absoluta, por la cual cree asumir ahora esta forma y después aquella, no es realmente libertad sino sujeción a fuerzas ignotas y, quizá, irónicas. La Voluntad absoluta, de la que es expresión el talento perfectamente libre, no puede decir determinadamente lo que anhela, pues debe, por naturaleza, quererlo todo sin discriminación. Sin embargo, en la práctica, tiene que parecer que tiende a este o a aquel resultado preciso. Estos fines específicos le son sugeridos por las circunstancias, que se los cuela sin que se dé cuenta; pues ella es toda expectación, vaga cordialidad y entusiasmo por no sabe qué. La lógica que proclama a cada momento, y que llama eterna, no es más que retórica forjada al gusto de la época. La Voluntad absoluta es una gran incauta a la que la fortuna obliga a apostar carta tras carta. Como Fausto, se encuentra desamparada ante las tentaciones más vulgares. ¿Por qué no habría de satisfacerse ora por el ejercicio de la magia, ora por la seducción de una joven, ya por la arqueología, ya por hacer de pirata o de ingeniero? En verdad, hay límites a su credulidad, sugestiones que rechaza. El ego alemán, después de haber absorbido todo el cristianismo, sentirá en Lutero escrúpulo ante las Indulgencias. Fausto se revuelve a veces contra Mefistófeles, como lo hará el gusano: dice que desea todas las experiencias, pero en esto es muy injusto consigo mismo, pues hay experiencias que desdeña. Después de todo, este ego no es realmente absoluto; es, de manera específica y patética, humano y tiende a unos pocos fines naturales. Eso es lo que le salva; en efecto, una mente no puede hacer distinciones ni ningún alma ser honrosa si su única máxima fuera meramente seguir viviendo. Acogerá con entusiasmo todo lo que acoja, pero acogerá cualquier cosa; y hará magníficamente todo lo que haga, aunque no por mucho tiempo.

Considérese, a este respecto, la penosa historia del pueblo alemán. Conquistó el Imperio Romano y llegó a ser romano,

o deseó serlo. Había tenido una mitología y una moral propias (muy semejantes en principio a las que ha redescubierto después), pero aceptó el cristianismo con docilidad de niño. Comenzó a sentir, algunos siglos más tarde, cuán extraña era esta religión a su talento, pero solo podía encontrar alivio en una fuente fresca del mismo origen extranjero, o en otras más lejanas. Al dejar de ser romano intentó convertirse en judío o griego. Sin embargo, al estudiar estos modelos dio con una nueva pista. Lo que pasaba por revelación o por perfección clásica pertenecía al desarrollo nacional humano, estratificado como las rocas, no era en absoluto divino y carecía de autoridad. Basta hacer las hipótesis suficientes para que se pruebe cómo todo ha surgido según leyes necesarias, lógicas, psicológicas, históricas, económicas y estéticas. Sobre todo, se prueba cómo ninguna persona ha comprendido nada bien antes y cómo la llave de todo estaba en las manos de uno.

Sin embargo, los triunfos de la sola teoría pronto parecieron insatisfactorios. El vino, la ciencia y el canto parecieron una vez hacer feliz a Alemania; pero, si un príncipe impusiera la disciplina militar, ¿no habría sido incluso mejor? Por un tiempo, la pericia, el anhelo y el sentimiento de una titánica soledad y de un mundo que se pudiese evocar y extinguir como un sueño parecieron llenar la copa de la vida con intensas emociones, de modo que el más grande y feliz de los alemanes podía exclamar:

Nur wer die Sehnsucht kennt
weiss, was ich leide,
allein und abgetrennt
von aller Freude.

[¡Solo quien conoce el anhelo
sabe lo que sufro!
Sola y apartada
de toda alegría]

Pero de repente la verdadera intensidad de la vida parece consistir más bien en ser un general victorioso, o un fabricante de

hierro, o un viajero comercial, o un calavera de la Friedrichstrasse, o un espía y conspirador en cualquier parte del mundo.

Todas estas ambiciones turbias e inauditas son, en cierto sentido, artificiales; los alemanes las aceptan ahora como hace mil años aceptaron el cristianismo, porque tales cosas les fueron impuestas repentinamente. Por naturaleza son sencillos, honestos, generosos y fáciles de contentar. Sus almas no abrigan latentes ni la ironía ni la incredulidad. Disfrutan grandemente de los placeres de los sentidos, simples y abundantes; el trabajo largo no los exaspera; la ciencia los colma de satisfacción y la música los fascina. No debe haber en este mundo nación más feliz o más ingenua. Desgraciadamente, su misma bondad y sencillez les hace impotentes; son lo que se les obliga a ser. No hay enfermedad social o intelectual a la que no sucumban aquí y allí, como a una epidemia: su filosofía misma es un ejemplo de esto. Tienen los defectos de la gente recién enriquecida; están demasiado orgullosos de sus posesiones, estimándolas por ser suyas, sin saber si son buenas de suyo. La cultura es poco mencionada por aquellos que la poseen. Pero la fuerza real de los alemanes no está en esas realizaciones exteriores de las que en este momento logran tantas —puesto que pueden superar este nuevo materialismo suyo—, sino más bien en lo que siempre han apreciado: su *Gemüth* [emoción] y su música.

Acaso ambas cosas tengan una raíz común. La emoción es inarticulada, aunque en ella se da una poderosa actividad y una gran complejidad de transiciones y matices. Esta actividad intrínseca de los sentimientos es ordinariamente poco advertida porque los individuos están demasiado despiertos o son demasiado imaginativos. Para ellos, toda cosa es un hecho o un cuadro, y sus emociones no les parecen más que evidentes cualidades de las cosas. Llaman a las *cosas,* con franqueza, bellas, dolorosas, sagradas o ridículas; no hablan de su propio *Gemütb,* aunque, por supuesto, solo en virtud de sus emociones formulan tales juicios. Pero cuando las causas de nuestras emociones, los objetos que las provocan, no son instantáneamente enfocadas; cuando sabe-

mos mejor lo que sentimos que la razón de nuestro sentimiento, entonces nos parece tener una sensibilidad más rica y más sólida. Nuestros sentimientos absorben nuestra atención porque son una cosa aparte; nos parecen maravillosamente profundos porque no los fundamos en objetos externos.

Ahora bien, la música es un medio para dar forma a nuestros sentimientos interiores sin unirlos a los hechos u objetos del mundo. La música es articulada, pero articulada en un lenguaje que evita o al menos oculta la articulación del mundo en que vivimos; por consiguiente, es el arte predilecto de una mente a la cual el mundo le es aún extraño. Esto, si por un lado parece incapacidad, es también un privilegio. No sentirse a gusto en el mundo, estimarlo principalmente por los ecos que puede tener en el alma, poseer un alma que puede hacer resonar los ecos o crear dramas interiores de sonidos con sus propios recursos, ¿no será esto un don más envidiable que el de una mente toda superficie, mera placa sensible apta solamente para fotografiar este no muy bello mundo? Sea como fuere, mejor o peor, la sensibilidad interior, no ocupada en las cosas del mundo, se da en algunas personas; una vida, por así decir, todavía en el útero y sin contacto aun con el aire. Pero dejemos que estos músicos inspirados, señores de sus propios reinos infinitos, se guarden del contacto con la materia. Que no construyan un sistema del universo con su *Gemütb,* como compondrían una sinfonía. Que no levanten su batuta frente a las estrellas o a las naciones, creyendo dirigirlas como una orquesta.

Capítulo 16

El egotismo en la práctica

Las teorías, en su propia esencia etérea, no tienen influencia sobre los hechos. Pero las personas que conciben y adoptan una teoría forman, al hacer esto, ciertos hábitos de discriminación y de reacción hacia las cosas. En realidad, han concebido y adoptado su teoría porque sus hábitos de percepción y de acción se la sugirieron, o podrían llegar a sugerirla: la teoría explícita es un símbolo y un presagio de su actitud práctica, de su manera, por así decir, de hacerse con la situación.

Todas las filosofías tienen la común propiedad de ser especulativas y, por lo tanto, su influencia inmediata en aquellos que las profesan es en muchas formas semejante, por opuestas que sean las teorías entre sí: convierten a las personas en teóricas. En este sentido, toda filosofía, si es abrazada con entusiasmo, posee una fuerza moralizadora porque, aunque deprima la moral, absorbe la mente en la contemplación intelectual, la acostumbra a las comparaciones amplias y razonadas y hace que las deplorables transgresiones de las convenciones humanas parezcan más ignominiosas aun que sus prejuicios imperantes.

La teoría particular del egotismo surge de un exorbitante interés por nosotros mismos, por el instrumento del pensamiento y de la acción más bien que por sus objetos. No es necesariamente

incorrecta, porque el yo es real e indispensable; pero la insistencia en ella es un poco anormal porque el yo, como la conciencia, debe ser diáfano. Por consiguiente, el egotismo en filosofía es un síntoma casi seguro de excesiva pedantería y desmedida afirmación de sí mismo.

En la altiva teoría del egotismo, la vida es representada como una especie de juego de paciencia, en el cual los participantes, las cartas, la mesa y todo el tiempo de que disponemos son meras imágenes creadas por la fantasía, como en un sueño. El *sentido* de estar ocupado, aunque no se haga realmente nada, será entonces el secreto de toda la cuestión y el único bien por alcanzar en la vida. Por supuesto, esta fantástica teoría es formulada solo en las grandes ocasiones, en los momentos de gran significación; pero, como otras doctrinas esotéricas, expresa muy bien el espíritu en el cual viven habitualmente aquellas personas que recurrirían a ella en última instancia. Es claro que tal egotista deberá ser lógicamente alguien de principios. Sentiría como impropio de su dignidad y contrario a su propósito decidido engañar en el juego que él ha establecido. Que la suerte le sea a veces adversa está preordenado por él mismo; de otra manera, el juego carecería de encanto; de modo que notar interés, sentirse presionado e incluso molestado resulta ser el supremo bien en medio de su gran tedio. Por lo tanto, será asiduo, paciente y obediente a la ley; y la idea de abandonar su juego predilecto por algo menos forzado y menos arbitrario le parecerá una deslealtad consigo mismo y una gran perversidad.

En verdad, nada que no sea su propio propósito tendrá valor a sus ojos, ni siquiera existencia. Por tanto, obrará inevitablemente sin consideración por los demás, sin cortesía, sin comprensión. Cuando opta por observar alguna cosa exterior —y es muy estudioso— sus mismas atenciones serán un insulto; en efecto, dará por sentado que su idea de ese objeto exterior es la realidad de este y que las demás personas solo pueden tener los derechos y el carácter que tenga a bien otorgarles él.

Se sigue de sus principios egotistas que al juzgar a los demás deba ser entrometido y rudo, docto y desacertado.

Lo que el egotista llama su voluntad y sus ideales son, en conjunto, simplemente sus pasiones; pero las pasiones del egotista se convierten en un sistema y marchan desenfrenadamente. La persona que rebaja sus preceptos al nivel de su voluntad puede elevar más fácilmente su práctica al nivel de sus preceptos. Dota a su vida de cierta coherencia, impulso e integridad, precisamente porque ha suprimido toda aspiración vana y toda vergüenza inútil. No se llama a sí misma pecadora; no sabría en base a qué habría de considerarse como tal; pues, en realidad, su norma de virtud no expresa otra cosa que su voluntad dominante. ¿No es comprensible que semejante moral resulte más eficaz, más unificadora, más rigurosa y más convincente que la que comience por condenar nuestras pasiones y el curso habitual de la vida humana?

En realidad, el egotismo en la práctica es una cuestión solemne y ardua; no hay nada de malicioso ni de festivo en él. En todo caso, la seca sorpresa de que sentimientos tan honestos y tan denodada empresa no encuentren aplauso en todas partes. Si otras personas se colocan por esto en desventaja, ¿por qué no aprenden la lección y adoptan, a su vez, los métodos del superhombre? Si están conquistados por la vanidad y el encanto de la existencia y descuidan la intensa persecución de su voluntad absoluta, ¿por qué se quejan de ser empujados y golpeados? Solo merece la vida y la libertad, decía Goethe, quien se ve obligado a conquistarla diariamente de nuevo.

Si el egotista soporta que la pasión se exprese en su filosofía, es, quizá, porque su pasión es muy pequeña. Las personas de pasiones sinceras advierten rápidamente la locura de ellas; pero las pasiones del egotista están encubiertas y son inactivas, como las míseras pasiones seniles; están diluidas en la sensualidad y el sentimiento o petrificadas en máximas. Los amantes egotistas pueden tomarse de las manos durante varias horas y besarse castamente durante varios años; tales muestras de afecto les

ayudan a mantenerse enamorados y son, al mismo tiempo, un lenitivo para impulsos más perturbadores. El sentimentalismo y la efusión indican ausencia de pasión: la sangre ha sido disuelta en la linfa. Por eso el egotista puede confundir más fácilmente sus pasiones con los deberes y sus codicias con los ideales. Su devoción a estos ideales es pura y ferviente; pero, al servirlo, prospera constantemente, es tan puntual en su trabajo como en sus comidas, se siente tan respetuosamente emocionado por la música admitida como por el patriotismo oficial, es vicioso cuando parece varonil ser vicioso y brutal cuando parece político ser brutal; se siente intachable y que tiene que morir en sus pecados. Nada puede turbar la conciencia autónoma de esta clase de idealista, cuya naturaleza puede ser grosera, pero cuya vida es activa y convencional; se congratula en voz alta todos los días por lo que sabe y hace.

Cambiad las circunstancias a vuestro gusto: el egotista solo encuentra una razón última para todo. Pero no es una razón, sino la voluntad absoluta. Suponed que interrogásemos al ego, en el sistema de Fichte, por qué postuló un mundo material para ser su implacable enemigo y su juguete rebelde y por qué, sin necesidad alguna, produjo esta infinitud de molestias para él mismo y para el infeliz mundo que creó con su mandato. Solo podría replicar: «Porque tal es en mí el imperativo categórico; porque así lo deseo, así debo querer y así lo exigen mi deber absoluto y su lógica. Si las consecuencias son trágicas —y al fin sé que tienen que ser trágicas—, esto solo prueba el sublime desinterés de mi egotismo, la pureza de mi sagrada locura, la idealidad de mi voluntad irracional. Todas las razones, todas las justificaciones a que podría recurrir tienen que ser posteriores a mi voluntad; mi voluntad misma no puede tener justificación ni razón».

Admiremos la sinceridad de esta confesión completa. La virtud misma, si adoptara la autoconciencia como su filosofía, no podría justificarse a sí misma sobre otras bases. Si la diferencia entre la virtud y el vicio queda borrada con esto, ello solo prueba que la diferencia no está fundada en la autoconciencia, sino en

las circunstancias y en las fuerzas bajo las cuales vivimos. Lo que la autoconciencia pueda descubrir no constituye la base de cosa alguna. Toda voluntad es la expresión de algún cuerpo animal, frágil y mortal, pero educable y rico en recursos. El medio en el cual esta voluntad se encuentra a sí misma controla y recompensa sus diversas acciones y establece en ella la diferencia entre virtud y vicio, sabiduría y locura.

Toda la filosofía trascendental, si se hace de ella una instancia fundamental, es falsa, y no otra cosa que una perspectiva personal. La voluntad no es absoluta ni en el individuo ni en la humanidad. La naturaleza no es un producto de la mente, sino que, por el contrario, existe un mundo externo, anterior en el tiempo a toda idea acerca del mismo, mundo que la mente reconoce y del cual se nutre. Hay en nosotros una naturaleza humana fija, que nuestras pasiones y disposiciones de ánimo pueden perjudicar, pero no anular. No hay imperativo categórico, sino solo la acción de los instintos y de los intereses más o menos sujetos a la disciplina y a una mutua regulación. Toda nuestra vida es un compromiso, una lábil e incipiente armonía que surge entre las pasiones del alma y las fuerzas de la naturaleza, fuerzas que, asimismo, generan y protegen las almas de las demás criaturas, dotándolas de poderes de expresión y de autoafirmación comparables a los nuestros y de fines no menos agradables y valiosos a sus propios ojos; de manera que la mente perspicaz y honesta no puede menos de practicar la cortesía en el universo, ejerciendo su voluntad sin vehemencia ni resolución violenta, juzgando con serenidad y descartando en todo la palabra absoluto como la más falsa y la más odiosa de las palabras. Como observa Montaigne: «Quien coloca ante sí, como en un cuadro, la vasta imagen de nuestra madre naturaleza en toda su majestad; quien lee en su manifestación tanta variedad universal y continua; quien se discierne a sí mismo en ella simplemente como la más delicada criatura, y no solo él mismo sino todo un reino, únicamente ése estima las cosas de acuerdo con la justa medida de su grandeza».

Postscriptum

La naturaleza del egotismo y de los conflictos morales que perturban el mundo

Egotismo es un término espurio acuñado para designar algo ilegítimo o artificial, que no debe confundirse con el egoísmo natural o autoafirmación que caracteriza a todo ser vivo. Condenar esto último sería condenar la vida, que no podría continuar si le faltara; pero, como toda facultad normal, la autoafirmación tiene sus grados y pasa insensiblemente del feliz término medio a los opuestos vicios del exceso y el defecto. El egotismo, por el contrario, independientemente de su intensidad, es siempre un vicio porque está fundado en un error. Supone, si es que no afirma, que la fuente de nuestro ser y de nuestro poder está en nosotros mismos; que la voluntad y la lógica son por derecho omnipotentes, y que nada debe controlar la mente ni la conciencia, excepto la mente o la conciencia mismas. Existen razones plausibles para esta creencia, de las que hablaré en seguida. Tal creencia es una trampa en la cual puede fácilmente caer la alta especulación, pero niega que seamos seres creados que debamos veneración a las inmensas fuerzas existentes allende nosotros mismos, que nos dotan de nuestras facultades y poderes limitados, que rigen nuestro destino y determinan nuestros mismos amores sin pedirnos

permiso. El egotismo es el subjetivismo orgulloso de sí mismo y que se proclama absoluto. Hay, por tanto, algo de diabólico en su coraje, algo satánico en su altivez; hace que el niño se envanezca de su egoísmo natural o que el joven convierta su actividad en una deliberada locura romántica.

Que esta fuera la enfermedad moral que descubrí en la filosofía alemana fue visto rápidamente en algunos círculos ajenos al mundo de habla inglesa. Ninguno de mis escritos anteriores había sido traducido; pero esta obra apareció pronto en francés y en italiano, pues había atraído la atención de dos católicos, cuyo interés por ella era principal, si no exclusivamente, religioso. Aunque el principio en el cual yo me apoyaba fuera naturalista, ellos sentían instintivamente cuán elevada dosis de naturalismo, sobrenaturalismo y platonismo hay a la vez en reconocer la subordinación y el engaño de los sentidos y en el carácter vano, si no pecaminoso, de las pasiones mundanas. Por consiguiente, les pareció que yo estaba criticando en términos actuales la arrogancia radical de la filosofía moderna y que podría resultar un aliado útil.

El carácter metafísico de esta arrogancia fue ingeniosamente expresado por mi editor francés. Este pensaba que la palabra *égotisme* era *rébarbatif* [árida] y que impediría el éxito del libro. Decía que un título sería este: *L'Erreur de la Philosophie allemande;* pero, a fin de indicar el error preciso en cuestión, compuso y colocó bajo el título el siguiente lema: *Je suis, donc tu n'es pas [Yo existo luego tú no].* Este epigrama distingue sutilmente el egotismo del egoísmo brutal, pues ningún animal que lucha con un rival o que devora una víctima negaría que su víctima o rival existen. ¿Qué prueba más convincente de que la existencia del yo se oculta en un objeto que encontrarnos cambiando golpes con él, o comiéndonoslo y convirtiéndolo en parte de nuestra propia sustancia? Pero esta realidad colateral y pareja entre el sujeto y el objeto subsiste en el reino de la materia, donde el yo es la persona corpórea; y ningún idealista o solipsista sostendría que su *cuerpo* y el de su hermano gemelo no fueran objetos con

el mismo grado de realidad y partes dotadas de acción recíproca pertenecientes al mismo mundo. El grado de malicia o de favor desinteresado que los hermanos pudieran mostrar no debilitaría ni reforzaría la convicción de cada uno sobre la existencia del otro, y el más intenso egoísmo en la práctica no conduciría al egotismo especulativo, a menos que el hermano egoísta fuera un hipócrita y desease probar que el egoísmo era en él nobleza pura y celo sagrado.

El egotismo no es, pues, voracidad o violencia o cualquier otro desborde de ciega vitalidad, y el ego ensanchado y convertido en única realidad por el egotista no es su persona física o sí mismo. Es un ente más sutil y más impersonal, a saber, el espíritu al cual aparece el mundo entero. Hay una gran diferencia en el género y especie de realidad entre ser un testigo y ser parte del espectáculo presenciado. En el teatro, el auditorio, e incluso nuestro yo de sobremesa sentado allí en traje de etiqueta, son simplemente parte del espectáculo, y, quizá, la más ocupada; pero siempre está el invisible y olvidado espíritu que ha sido arrastrado a ese lugar encerrado en aquel yo y en aquel traje. Y podría llegar el momento en que este espíritu despertara y excitado exclamara —no con verdad, pero de manera inteligible: *Yo existo, luego tú no.*

Que todos los objetos contemplados o amados u odiados por el espíritu son objetos falsos e inexistentes ha sido sostenido desde tiempos inmemoriales en la India, y aunque en mi opinión esta concepción es errónea, o al menos está formulada en forma inaceptable, en ella va implícita una liberación mística que nadie llamaría egotismo. El ego es uno de los primeros enemigos contra los cuales tiene que dirigirse la disciplina espiritual, de modo que nadie podría ser menos egotista que el místico que ha vencido toda pasión y que no cree que él mismo, en su ser independiente, tiene importancia alguna o existencia alguna.

¿Cómo, pues, pudo ocurrir que los alemanes, que por vía diferente descubrieron este espíritu trascendental, conocido siempre en la India, cayeran en un pronunciado egotismo psicológico, moral, histórico y político? ¿Me apresuro acaso al decir

que volvieron a descubrir el espíritu trascendental en vez de decir simplemente que atribuyeron prerrogativas trascendentales de manera abusiva al yo natural?

Creo que desde que Descartes formuló su *cogito,* la noción de espíritu ha estado presente en la filosofía europea, pero de un modo indefinido, esporádico y confundida con otras nociones. Descartes mismo, al pasar del *cogito* al *sum,* quizá pasó de la discriminación del espíritu puro a la afirmación dogmática de su yo natural, el alma o la vida de su cuerpo, en toda su individualidad humana y moral. Tal tránsito no sería lógicamente convincente, pero sí digno del naturalista y libre razonador que Descartes era esencialmente. En efecto, si hay un espíritu con prerrogativas trascendentales, que contempla y juzga el mundo que se le aparece de manera extraña, seguramente que aquella vigilia y ansiedad no podrían haber surgido sin fundamento en un vacío absoluto, ni aquella visión, extrañamente interior al espíritu, podría ser del todo una construcción sin base. El buen sentido nos convencería de que la existencia del espíritu y sus prerrogativas trascendentales expresan en el plano moral la vida física y las vicisitudes físicas de una criatura creada en un mundo preexistente que le nutre. Así que, de la soledad trascendental del espíritu que exclamaba *Yo pienso,* Descartes podía pasar de manera juiciosa y perspicaz, aunque no lógicamente, a la afirmación: *Soy un ser pensante.*

En otras palabras, esta gran exclamación, *Yo pienso*, podría haber sido expresada por Dios; y que Dios, y solo Dios, puede expresarla ha sido realmente sostenido por el idealismo trascendental tanto de la India como de Alemania. ¡Pero con cuán diferentes preocupaciones y cuán opuestas conclusiones! Los hindúes piensan que, si el espíritu que está en ellos es divino, les corresponde librarlo de toda traba indigna de la divinidad: de toda parcialidad, de toda ignorancia, de toda ansiedad, división o cambio. Los alemanes por el contrario piensan que, si el espíritu que está en ellos es divino, este autoriza todos sus deseos, comparte sus ambiciones y garantiza la realización de sus esperanzas.

Evidentemente, lo que los hindúes disciernen y veneran es el espíritu puro y, si nada nos obliga a seguirlos en su tradicional disciplina ascética y mística, calculada para llevarlos a una perfecta unión o identidad moral con ese espíritu, ello se debe a que no deseamos la identidad o unión con él, pues estamos perfectamente contentos de ser trabajadores denodados y animales razonadores, tan decentes como sea posible, y dejar solo al espíritu puro en su soledad. Y, evidentemente, es este sentimiento humano común, con carnal indiferencia hacia el espíritu puro, el que inspira a los mismos alemanes. Siempre lo hizo y ahora lo hace con mucha mayor franqueza que hace cien años, cuando sus grandes filósofos expresaron sus profecías. Ahora bien, la filosofía oficial alemana ha dejado de ser teológica e idealista, sin dejar de ser egotista; en efecto, al adoptar una especie de naturalismo vitalista, ha conservado su fe en la adivinación profética, de manera que el destino supremo anteriormente fijado a la raza germana como vehículo predilecto del espíritu universal le es aún señalado a ella como siendo, por naturaleza, la mejor, la más fuerte, la más prolífica y la más artística de las razas, obligada, en consecuencia, por necesidad natural, a dominar la tierra.

Si esta profecía fuera una hipótesis científica basada en hechos positivos, no habría en ella nada de egotismo. Es muy posible que haya una raza humana destinada a sobrevivir y avasallar a las demás; yo, por mi parte, no me aterraría si supiese de buena autoridad que esa raza hubiese de ser la alemana, más bien que la china, la japonesa, la judía o la rusa. La gran bestia rubia es una bestia excelente, dotada de óptima inteligencia, sensibilidad y capacidad para el trabajo continuo. Pero esta no es la verdadera razón que alegan los alemanes para su supremacía. La verdadera razón es la misma que tuvieron los antiguos hebreos para proclamarse pueblo elegido: el orgullo de tribu, la ambición y la vanidad, con la resolución de estimular estas pasiones, en los momentos de angustia, mediante la ayuda de la superstición. Por medio de este llamamiento a la superstición, la confianza natural

e ingenua que toda criatura sana o nación tiene en sí misma reacciona contra el desaliento y se convierte en egotismo.

Existen interesantes diferencias sintomáticas entre la parte desempeñada originalmente por la superstición en la filosofía alemana y la parte que desempeña ahora. En las grandes filosofías, la superstición estaba en el fondo lejano, casi fuera de la vista, porque era tradicional y tenida en menos, aunque fundamental. Ahora no es fundamental ni tradicional ni tenida en menos. Se añade abiertamente a una *Weltanschauung* naturalista apelando a los postulados y al mito. Tiene la obligación de hacer por el patriotismo lo que, de acuerdo con Bergson, *la fonction fabulatrice* hace espontáneamente por la religión: animar a los corazones abatidos y proporcionarles razones fabulosas y simbólicas a fin de hacer lo que la razón nunca podría persuadirnos a realizar. Pero, ¿por qué una religión o una filosofía nacional habría de querer engañar e inducir a error a sus adeptos? Si, por ejemplo, los primitivos cristianos hubiesen tenido conciencia de que estaban *inventando* el rápido regreso de Cristo en una nube de gloria, ¿habrían fomentado y divulgado esa ilusión? ¿No habrían desistido en seguida de su actitud expectante y explicado que la segunda venida de Cristo era un símbolo para la vida espiritual que sobreviene, en cada hombre, cuando doma sus pasiones o, en el mundo, cuando se arrepiente de su egotismo? ¿Por qué, pues, sobreexcitar y engañar al pueblo alemán con la *invención* de un mito racial y de un destino providencial que se consideran fabulosos?

Una respuesta, heroica pero, quizá, inadecuada para la propaganda popular, podría haberse obtenido de la filosofía de Kant, según la interpretación de Vaihinger. La vida, dicen estos agnósticos, tiene que ser dirigida en la oscuridad. Nuestros sentidos e intelecto no pueden proporcionarnos un conocimiento verdadero, pero un misterioso deber dentro de nosotros nos obliga a vivir y a admitir como verdaderos todos aquellos postulados que, de ser ciertos, justificarían nuestra vida. El mito racial y las profecías de gloria predicados actualmente a los alemanes podrían

ser formas de este imperativo categórico, al expresar sus heroicos postulados, aunque sospechando secretamente, si no sabiendo, que son falsos.

Pero, quizá, el presente no sea una época para refinamientos especulativos. Los aviadores y los choferes empuñan el timón, y en las ciudades apartadas y en las llanuras hay exceso de población y desorden moral. Ni los que están arriba ni los que se encuentran abajo tienen necesidad alguna de recurrir a Kant o a Vaihinger a fin de hallar motivos heroicos para vivir con una fe falsa. Tenemos que vivir, tenemos que hacer algo, y hagamos lo que hagamos, producirá una fe, falsa o verdadera, en la necesidad de hacerlo. Cuando la Andrómaca de Homero trata de persuadir a Héctor de que no vaya a la guerra porque los presagios son desfavorables, él replica que el mejor presagio es el amor a su propio país. Y así es, porque los presagios, aunque ambiguos y casuales, son signos tomados del mundo real, donde se desarrollan los acontecimientos. Nunca los tomaríamos por presagios, si algo vital y real en nosotros no respondiera a ellos; y Héctor no amaría a su país como lo amaba, a menos que tanto él como su país hubiesen tenido en ellos esa vitalidad que era un buen presagio, aunque no una segura promesa, de su triunfo. Por esta razón, los sentidos sanos, los postulados normales y los mitos tradicionales solo nos engañan juguetonamente y de la manera más amigable y benévola. Las formas de estas ideas son, ciertamente, poéticas porque somos mentes y las mentes no pueden ser partes ni copias del mundo material que las produce; con todo, la traducción de los hechos en ideas, o de las posibilidades en fines, es bastante fiel, según la textura propia de las dos esferas, la una un mecanismo y la otra un pensamiento.

¿No podría la filosofía alemana, ahora tan realista en muchos aspectos, satisfacerse con un naturalismo honesto y dejar de ser egotista? ¿No podría cesar de atribuir una función natural a la magia y de convertir la historia en fábula? Sin duda que lo podría, si la filosofía fuese una lógica pura, que funcionara independientemente de la época, del medio, de las tradiciones y

de las personas. Pero en este caso las circunstancias lo impiden. Una de estas circunstancias, quizá la más importante, es el hecho de que la religión y la filosofía alemanas están sacadas, por una curiosa ironía, de fuentes judías. Los antiguos hebreos fueron los primeros en inventar el egotismo, que transmitieron al resto del mundo. No es que aquel apareciera al principio entre ellos, pues el egotismo es una cosa secundaría, sino que parece que han poseído desde el comienzo una extraordinaria tenacidad y fervor de adherirse firmemente a la vida; de manera que, si bien conquistados, esclavizados, asesinados y desterrados más que cualquier otro pueblo, consiguieron sobrevivir y dispersarse por todo el mundo. Esta vitalidad concentrada, que ardía obstinadamente como una brasa sepultada en cenizas, produjo su monoteísmo, algo completamente diferente del panteísmo en el cual se disuelve o al cual asciende el politeísmo en otros pueblos; en efecto, el Dios único era su particular Dios nacional, de manera que formularon promesas, de acuerdo con su insensata creencia, al creador del mundo y a la providencia que rige la historia para que dispusieran todo únicamente con vistas a su triunfo final. Esta es la esencia del egotismo; pero la misma enormidad de tal pretensión, alimentada en un pecho oprimido, en medio de los desastres o en la soledad del destierro, estaba destinada a transformarse en algo más puro y espiritual. El pueblo elegido terminarían por ser únicamente los santos, incluso los santos de todas las naciones, y la gloria preparada para ellos sería una gloria celestial, esencialmente basada en el renunciamiento, la humildad y el amor puro. El cristianismo se injertaba pues, en el tronco judío, el platonismo se podía asociar armónicamente con él y algo aparentemente contrario a todo egotismo dominaba la vida religiosa.

Pero en estas cuestiones no permitiremos que el tono ni la unción nos engañen sobre los principios fundamentales; éstos, al fin, aflorarán. El platonismo no concebía al Ser Supremo como un santo especial de la Grecia política, aunque se dijera que tal Ser Supremo era el bien y el único, es decir, el criterio de la moral

griega y el principio del pensamiento conceptual. ¿No era ese acaso un egotismo nacional y lingüístico de un género más sutil? Y cuando el cristianismo postulaba un mundo sobrenatural que contenía las fuerzas secretas y resolvía los problemas morales de esta vida, ¿no estaba elevando los intereses del alma humana, y de esta alma en una transitoria fase histórica, a la supremacía sobre el universo? ¿Y qué es esto sino el egotismo especial del arrepentimiento, tomándose una venganza imaginaria de un mundo demasiado cruel?

De esta manera, cuando el talento alemán abandonó los andadores de Roma en la Reforma, y muy gradualmente, como buen aprendiz, afirmó sus propios instintos contra todas las tradiciones importadas, retrocedió del ascetismo a la virilidad y a la expansión, y del sobrenaturalismo a una filosofía de la historia conceptual; pero ni siquiera ahora ha descartado aquel primitivo egotismo hebreo que soñaba con un pueblo elegido y una tierra prometida. Por el contrario, lo reafirma vigorosamente con toda la maña y la paciencia de Job y toda la crueldad de Josué.

Hay, sin embargo, una notable oscilación en las declaraciones de los dirigentes alemanes entre estas pretensiones cósmicas y una concepción francamente naturalista del poder y destino de las naciones. Todas las naciones son vanidosas y se atreven a proclamar su vanidad abiertamente porque incluso los más absurdos entusiasmos dominan el corazón humano cuando un grupo de personas están dispuestas a compartirlos. Pero esta ostentación natural y falso coraje se pasan tras reflexionar; los verdaderos intereses comprometidos están evidentemente mejor servidos reconociendo las circunstancias y, por consiguiente, los dirigentes responsables pronto limitarán su ambición a lo posible y su orgullo personal a lo creíble. Todos estamos limitados, todos somos mortales. Las naciones y los individuos pueden tener facultades que les falten a otros, pero están seguros de carecer de aptitudes que otros poseen; y la herencia que podemos dejar al mundo —digamos, en religión o filosofía— es, a lo sumo, una semilla, una fuerza que se transforma a sí misma, en cuyas formas poste-

riores nunca reconoceríamos nuestra propia mente. Nadie sabe hacia qué resultado las fuerzas ocultas de la naturaleza cambiarán la escena o agitarán el caleidoscopio. Entretanto, las fuerzas que residen en nosotros nos impulsan a seguir viviendo y a llevar adelante la obra que, puesto que fuimos capaces de comenzar, probablemente podemos continuar y, quizá, acabar. En este sentido, nuestro carácter es un presagio de nuestro destino, y cuanta más integridad tengamos y conservemos tanto más simple y noble será probablemente ese destino.

Tal integridad, incluso la obstinada integridad de la abeja o de la marsopa, señala un gran triunfo biológico, al concentrar la gran vitalidad latente difusa que la materia contenga; en efecto, en dichos organismos esta vitalidad forma un vórtice especial, dotado de forma estable y armado con fuerzas hereditarias. Esta vitalidad animal y esta integridad pueden conducir al egotismo solo cuando, habiéndose hecho conscientes, detienen el espíritu, cuya vocación es universal, en sus empresas privadas y lo persuaden de que son supremas por propio derecho e iniciativa. El grado de armonía que siempre ha de existir entre ellas mismas y la naturaleza (puesto que de otra manera perecerían) será, pues, atribuido a sus méritos superlativos o a los favores especiales del cielo.

No se necesita mucha perspicacia para ver lo que ha ocurrido en realidad. La ciega vitalidad de aquella nación ha tomado por casualidad una dirección oportuna y ha encontrado aliados en el mundo para una particular forma de vida. Tales alianzas no son eternas; las circunstancias cambian o la vitalidad cae en un nuevo ritmo y abandona la armonía lograda a causa de la fatiga o el agotamiento, o porque ha surgido una nueva fuerza en ella, o porque algún accidente ha dado lugar a una nueva experiencia. Cuando se produzca el fracaso, se verá el absurdo del egotismo; pero los alemanes han proclamado siempre líricamente que en su pecho residen dos almas y han encontrado una justificación interior y profunda para lo que, según principios egotistas, sería una anomalía. La ausencia de armonía, dicen, lejos de probar

el carácter tentativo y precario de la vida en este mundo, es la esencia misma de la vitalidad y de la libertad; la voluntad, a fin de querer y triunfar, tiene que luchar perpetuamente contra sí misma y disponer las circunstancias que puedan anularla. ¡Cosa extraña el que una nación musical identifique la armonía con la muerte! En realidad, el pueblo alemán está lejos de proceder así en sus afectos o en sus placeres y artes domésticos o en su música misma; pero, en sus agitadas especulaciones, es muy cierto que su espíritu ha sido siempre romántico y ha estado dividido contra sí mismo; ora afectado, ora infantil, o bien pedante, y nunca sano en sus fundamentos.

Con este rechazo de la armonía como perfección y principio interno de la vida, el egotismo pasa de la esfera metafísica, donde consiste en la ilusión de la autoconciencia, al campo de la política y de la ética, donde representa una reversión de la moral racional a la prerracional. La vitalidad y la integridad deben afirmarse de nuevo absolutamente, en oposición a su fuente y a sus límites naturales y a los obstáculos que podría imponerle la sabiduría. Este es el trágico coraje prístino que he descrito en el capitulo XIV, bajo el nombre de paganismo.

Como la vida animal que expresa, la moral prerracional está lejos de ser mala o condenable. Por el contrario, es el terreno de todas nuestras virtudes radicales. De allí surgen nuestros juicios morales y nuestras admiraciones fundamentales, nuestro horror a esto y nuestra fidelidad a aquello. Al mantener la integridad y la fuerza del carácter biológico logrado, la conciencia y el deber muestran sus verdaderas cualidades. La razón no puede oponerse a estas intuiciones, pero puede introducirse en ellas y transformarlas. Por esto Sócrates, padre de la ética racional, aunque tenía una moral clara y conservaba sus lealtades políticas, nunca las impuso dogmáticamente a sus discípulos. Les pedía que hablasen por sí mismos, poniendo a prueba simplemente su fuerza lógica y señalando las consecuencias. Solo buscaba instruir a los atenienses, especialmente a los jóvenes, aunque con poco éxito. Aquí, al menos, creía conocer la naturaleza del animal y su virtud

posible, de manera que recurriendo a sus juicios espontáneos estaría seguro del resultado. Nunca incurrió en la práctica de los moralistas de censurar a los peces por gustarles vivir en el agua. Cuando san Francisco les predicaba, también evitaba este error.

Un biólogo romántico que creyera en la evolución (y Sócrates no creía en ella) podría afirmar que una secreta aspiración recorre todo el mundo e impulsa proféticamente a la marsopa y al pez volador, por perfectamente integradas que estén sus vidas y por vitales que sean ya, a romper a veces el falso techo del mar, respirar aire puro y lanzar una mirada al cielo. Pero sospecho que solo la fantasía humana egotista imagina la evolución de esta manera. En realidad, algún accidente acaecido en el desarrollo o en la manera de atrapar su presa llevó a estos acróbatas a realizar ese salto aventurado, el cual, si resultaba inocuo o útil, podría convertirse en una práctica hereditaria. Pero casi todos los peces, no siendo curiosos ni habiendo sido atrapados en aguas poco profundas o escasas, continuarán por siempre nadando gozosamente bajo la superficie, sin aspirar a transformar sus aletas en alas o garras ni a convertirse en anfibios ni, finalmente, como los gatos y las moscas, a desarrollar un odio mortal a la natación.

Tampoco puede protestar el moralista racional contra la evolución en la dirección opuesta, si la naturaleza la permite. El renacuajo es más semejante a un pez que a un sapo. ¿No podría el sapo, dentro de un verdadero pantano anegado, retroceder a la condición de pez? Nuestra presumida ciencia podría calificarlo de degeneración, pero en algunas circunstancias esta reversión física podría ser un progreso moral, que asegurara mayor salud, felicidad y armonía.

Sin duda, la reversión a cualquier pasado es de hecho físicamente imposible, pero la imagen de algo pasado o primitivo puede usarse como símbolo, cuando alguna sociedad se siente oprimida por instituciones extranjeras o corruptas, como muchos alemanes lo sintieron en la Reforma. No podían volver realmente al cristianismo o judaísmo primitivos, pero esta ilusión les sirvió para liberar algo que se encontraba en su talento nativo.

Así, hablan ahora de sus dioses y héroes primitivos y de una raza aria pura; pero a veces admiten que todo esto es mítico y que no representa un hecho, sino una aspiración. Las razas llegan a ser puras cuando, por la selección, los elementos más nobles de su sangre se refuerzan y llegan a dominar. Excluyendo los documentos inanimados, toda historia, no menos que toda política, tiene que ser una construcción subjetiva, que expresa, como la poesía dramática, una cálida intuición de la mente. Muy bien: el impetuoso idealismo parece colocarse así en una posición francamente realista que, al menos intelectualmente, es tranquilizadora. Sin embargo, la cuestión moral queda abierta. ¿Qué especie de inspiración nativa es la que esta mitología, esta historia y esta política llegan a expresar y a servir? ¿Son las fábulas simplemente un instrumento político en manos de una teocracia en gestación, útiles para mantener entretenida la mente popular y para responder verbalmente cuestiones verbales, a la vez que se asegura un engrandecimiento material por medio del brazo secular? ¿O, por debajo y más allá de todo esto, hay una inspiración espiritual, como la inspiración que los primitivos cristianos demostraron cuando, frustrados en sus esperanzas materiales de un reino del cielo en la tierra, comprendieron que la elección o la salvación tenía que ser algo moral, inherente al cambio de corazón y abierto a todos los hombres, por infantiles o malos que fuesen? En otras palabras, ¿es esta inspiración, en el fondo, como la de todas las teocracias maduras, no prerracional, sino posracional? ¿Es una llamada al arrepentimiento, a renunciar al mundo y a ayudar a su redención? Se menciona a menudo a los caballeros teutones como prototipos. ¿Cuál fue su función, al menos teóricamente, sino llevar adelante, protegidos con armadura, la misma misión que los frailes descalzos con su hábito?

Quizá estemos en presencia de algo menos radical que cualquiera de estas alternativas y menos claro en su intención. Una teocracia —y el gobierno, según cualquier ideología, es virtualmente una teocracia— no inventa cínicamente sus fábulas a fin de engañar al pueblo. ¿Cómo podrían parecer plausibles

las fábulas, si no fuera porque expresan algo congruente con el corazón popular? ¿Cómo podrían llegar a concebir esas fábulas los profetas y los sacerdotes? Estos son los primeros en caer bajo aquel hechizo, transmitido desde la antigüedad, y entretejido con todas las costumbres y sentimientos de su mundo social. Saben que los mitos no son verdaderos en el mismo sentido en que lo es la información común. Los mitos están intrínsecamente sujetos a expansión y transformación; cada profeta o predicador inspirado añade algo que los hace más verdaderos y los acerca más a lo que deben ser. Su función no es referir hechos pasados o futuros, sino más bien expresar las vicisitudes morales del alma en este mundo y definir, como en la oración, los pedidos que hace el alma solo por existir.

Los pedidos del alma son naturales, incluso cuando son espirituales; aun en este caso, el naturalista caería en una extraordinaria inconsecuencia si erigiese sus propias aspiraciones en deber para todas las demás criaturas. Puede proclamar atrevidamente sus armas hereditarias y defenderse tan bien como pueda en la lucha por la vida; pero tiene que reconocer igual libertad en los demás para hacer lo mismo, a su propio riesgo. Y si ha vivido lo suficiente en este mundo, reconocerá también la inseguridad y la vanidad material de toda realización. Las realizaciones, físicas o espirituales, son necesariamente transitorias. El flujo de las cosas tarde o temprano las disuelve; y la perfección que puedan haber alcanzado, vista bajo forma de eternidad, no perderá nada por no haber sido universal en el espacio ni perpetua en el tiempo. Por el contrario, hay cierta compensación por la finitud y una excusa para la inestabilidad al saber que otros ideales e innumerables opiniones han de tener también su momento.

Cómo el espíritu, por su vocación esencial, se separa moralmente del yo y, por consiguiente, del egotismo, es claramente indicado por Schopenhauer en la radical distinción que hace entre la Voluntad y la Idea. La Voluntad, en tales especulaciones cósmicas, es un término metafórico que se refiere a todas las energías vitales o físicas. Además, esta Voluntad, este nombre

psicológico para la materia, desempeña la parte principal en todos los sistemas alemanes y en la mayoría de aquellos compuestos en el exterior bajo la influencia alemana. Si, además, como ocurre a menudo, las Ideas son concebidas objetivamente, no como momentáneas percepciones vivas, sino como formas de los sucesos o como leyes de la naturaleza o de la historia, estos sistemas idealistas carecen de un discernimiento real del espíritu, solo son una descripción arbitraria de la naturaleza o de la historia en mitos conceptuales y en metáforas psicológicas. Sin embargo, en la mayoría de estos filósofos, habla realmente el espíritu, sin osar reconocerse a sí mismo. Está inmerso y perdido en el pensamiento de un universo dramático o de algún punto particular dentro de él; considera aquella fatalidad y aquel aturdimiento como obra suya, se convierte a sus ojos en un gigante que se atormenta a sí mismo y que desespera de la salvación. No obstante, la salvación, tanto respecto al mundo como respecto al yo, está a la mano, en la indomable simplicidad y actualidad del espíritu pensante; de modo que estos filósofos están sostenidos e impulsados por sus propios oscuros pensamientos, como el poeta que escribe una tragedia. Incluso en el más mundano de los idealistas, en Hegel, la Idea universal, la verdad de todas las cosas, se cierne sobre aquella lucha reptil de conceptos que se devoran mutuamente y que llena el mundo inferior, y se nota que el corazón del filósofo, a pesar de todo su servilismo a los poderes existentes, está fijo en la verdad y purificado por esta fidelidad. En Schopenhauer es más explícita esa fidelidad, pero es más impaciente y fantástica; en efecto, después de haber encontrado la libertad y la alegría distinguiendo una Idea platónica tras otra, invita intencionadamente a la Voluntad a destruirse a sí misma y a suprimir el mundo y el espíritu juntamente, como si apagara una vela.

Ahora bien, serenamente considerada, ¿cómo se sostiene esta cuestión? El espíritu no puede surgir sin estar vinculado a alguna circunstancia natural que le dé una aspiración y un objeto especial; en cada caso, pone voz a algún movimiento particular de la

vida. Sin embargo, considerado en su perspectiva y en su vocación especiales (que consiste en iluminar a la Voluntad sobre sus oportunidades y su destino), el espíritu no puede abrazar solo un bien ni mantenerse moralmente inmóvil en un sitio, salvo cuando se encuentra potencialmente en otros lugares. Así, todas las circunstancias y acciones particulares, con las perspectivas morales abiertas a cada una, están espiritualmente en la posición que Nietzsche fijó a la humanidad: son algo que debe ser superado. No es que, para el espíritu, deban ser históricamente superadas por otra criatura y por otra serie de circunstancias; pues, ¿cuál sería la ventaja espiritual de esto? Aquellas deben más bien ser superadas moralmente, en la estimación y el amor, conservando solamente su verdad, y evitando la inmersión egotista en su ciega Voluntad. Entonces, todas las vistas, siendo cada una distinta de las demás, podrían atravesar a un tiempo el mismo universo en numerosas percepciones, opuestas e incompatibles si se tomasen por formas de las cosas, pero complementarias en tanto que impresiones, perspectivas y signos. La diversidad es normal e inocua, cuando se comprenden sus razones. Todas las visiones y estimaciones resultan entonces aceptables para el crítico, como si fuesen generadas por los hechos; aquel las encuentra convergentes en su significado, tanto natural como espiritual, precisamente por ser tan variadas en carácter sensorial y moral.

Esta es, creo, la solución al egotismo que le dan la posición y la función trascendentales del espíritu, que son las que crean el egotismo cuando son atribuidas a la Voluntad animal. No es que por esto se condene a la Voluntad animal o que se impongan la renuncia y la disolución de la integridad vital a todo hombre o nación. Pero la integridad vital, sin que se pierda ni enerve, puede ser suavizada por la caridad y el entendimiento, y cuanto más segura está una persona de su alma, tanto más bondadosa puede ser hacia las almas de los demás. ¿Por qué habríamos de insultar a nuestros semejantes, afirmando que su Creador los detesta y les ordena ser copias fieles de nosotros mismos? Tal censura egotista sería injusta, si nuestros rivales fuesen verdaderos para su propio

talento, por desagradable que pudiera sernos su temperamento o inconveniente su acción. Nuestra censura sería además ridícula si su acción fuera no solo verdadera para su talento, sino que esclareciera las circunstancias y estuviera destinada a echar los fundamentos de un nuevo orden moral. Si, por el contrario, esos rivales fuesen, a su vez, fatuos egotistas, ignorantes de su destino, nuestra censura sería innecesaria. Mejor y más pronto que nuestra ira, su trágico choque con la realidad los transformaría o los destruiría.

APÉNDICES

Apéndice 1

«¿Qué es el ego?»[1]

George Santayana

Se podría suponer que el Ego al que todo conocimiento está relacionado y del que, según el trascendentalismo, también dependen los objetos del conocimiento fuera alguna persona particular, digamos Juan, que resulta que está pensando. Pero eso no puede ser: Juan es este hombre particular solo porque es hijo de Jaime, nacido el año 1858, cariñoso, bizco, etc. Esas circunstancias, que definen a Juan, son términos cognoscibles; según los primeros principios del trascendentalismo, deben, por tanto, pertenecer a la experiencia del ego, no pueden rodearlo, que es lo que hacen respecto al Juan objetivo. No estamos autorizados, entonces, a identificar el ego con Juan ni con ninguna otra persona particular que quede definida por sus relaciones externas.

---

[1] En su origen, este ensayo iba a ser el capítulo VI de *El egotismo en la filosofía alemana*. Al parecer, sin embargo, Santayana acabó pensando que no encajaba, *i. e.*, que era demasiado *técnico* para ese libro. Como nota al pie en la primera página del manuscrito se lee: «Si el lector no está acostumbrado a la filosofía trascendental, le recomiendo que salte este capítulo» [Daniel Cory, en adelante D. C.].

Si, incluso así, se quiere que el ego sea Juan (en efecto, si Juan no es el ego, el trascendentalismo pierde toda la plausibilidad que hubiera podido tener nunca para Juan), podemos considerar que cualquier persona, cuando está pensando, es el ego: Juan es el ego mientras él piensa, pero sin excluir otros seres pensantes, lo que no implica (¡*absit omen*! [aléjate augurio]) que pueda haber muchos egos, puesto que habrá otras personas, sino que los actos o instancias del único ego pueden ser múltiples y de distinta amplitud.

Esta sugerencia no es incompatible con el *método* trascendental puesto que el ego, en cada una de sus encarnaciones, podría ver trascendentalmente desde su privilegiado lugar cualquier experiencia accesible para él ahí. A cada momento, con distintos grados de humildad, podría advertir su soledad y examinar sus tesoros. Pero la sugerencia es incompatible del todo con la *metafísica* trascendental; en efecto, esos actos o instancias del ego, en sus relaciones mutuas y en número, serían entonces hechos naturales, no estarían postulados ni instituidos por el *fiat* de uno de ellos. Parece, por tanto, imposible identificar a Juan con el ego, ni siquiera de este modo coyuntural puesto que el ego, según el trascendentalismo, ha de postular e instituir todos los hechos y relaciones naturales.

Probemos con otra hipótesis. Tal vez el ego no sea de ningún modo la mente pensante sino solamente un método o una gramática, algo que opere en cada mente, sin importar cuándo, dónde ni cuántas veces piensen esas mentes. Quedaría abierta la cuestión de su número y ocasiones: el trascendentalista se mostraría indiferente ante el espinoso flujo de accidentes y sinrazón a condición de estar seguro de que, allí donde surja la experiencia, habrá de surgir en el modo que él ha prescrito y ha de revelar, de manera más o menos completa, precisamente el tipo de mundo que él ha construido.

Pero, en ese caso, nos asalta una terrible duda. ¿Tienen que tener todas las mentes la misma gramática y el mismo método de operación? Si cada cual crea el mundo que conoce,

¿ha de ser ese mundo siempre el mismo, su carácter incluido? Los trascendentalistas dan habitualmente por garantizada la unanimidad de todas las experiencias porque su trascendentalismo es una fe escolástica adquirida que nunca penetra ni remodela sus convicciones instintivas; de modo que, si se asume que vivimos en el mismo mundo, por supuesto que resulta capcioso, si no casi sin sentido, preguntar si es posible que nuestras experiencias en ese mundo sean bastante dispares. Si todos leemos el mismo libro, se puede esperar que obtengamos de él ideas similares; pero, si cada cual compone el libro que lee, sería maravilloso que lo compusiéramos de modo idéntico. En su momento, se consideró milagroso que coincidieran setenta traductores independientes; ¿qué no se habría dicho si hubieran coincidido setenta veces setenta originales independientes?

Un trascendentalista honesto que se hubiera visto llevado al subjetivismo no por la arrogancia sino por su modestia y escrúpulos podría aceptar esa dificultad. Desistiría por completo de la pretensión egotista de confinar todas las formas posibles de experiencia a la suya propia y las formas posibles de ser a la experiencia de un tipo y otro —que son las pretensiones que fundan la metafísica trascendental—. Lo dejaría estar: si la lógica trascendental de distintas mentes fuera diferente, eso obstaculizaría el mutuo entendimiento, pero, en sí mismo, no sería mayor escándalo que la existencia de múltiples lenguajes humanos. Cada lógica trascendental sería abiertamente un método natural y casual de operación encontrado por algún animal, como la gramática latina o la visión binocular; y sería extraño que esa función psicológica no estuviera sujeta al cambio. Evidentemente, ese trascendentalismo sería (que es lo que originalmente quería Kant que fuese) el mero análisis de un entendimiento dado, que podría ser en gran medida personal, del mismo modo que podría ser vagamente humano. Sería un asunto fácil para la ciencia, como lo es la patología mental, pero no podría en absoluto legislar sobre el movimiento general de la naturaleza

ni sobre la lógica científica, que estudia las relaciones esenciales entre términos ideales[2]*.

Pero, por supuesto, esa interpretación nítida y honesta del trascendentalismo lo destruiría puesto que eliminaría su egotismo esencial. Fuera cual fuera la unanimidad que se diera entre las mentes, se atribuiría a las exigencias de su herencia y situación aceptando que las sensaciones responden a sus estímulos y que las formas de la inteligencia sobreviven cuando dan expresión a los modos en que las cosas se relacionan realmente. Los hechos y su orden estarían así garantizados por detrás del ego, no como productos de su actividad: sería a esos hechos a los que se debería la distribución y la vida de las distintas mentes así como sus grados de disentimiento o acuerdo.

Tal vez sea posible, suponiendo aún que es la misma lógica trascendental la que opera en todas las encarnaciones del ego, seguir atribuyendo esa identidad en el método a una *fatalidad divina*. Se podría decir que es sencillamente lo que ocurre, lo que ocurrió y (tal como decidimos de modo arbitrario creer) lo que siempre ocurrirá: que las mentes se han desarrollado según ciertas categorías y que la vida moral y los sucesos políticos han

---

[2] A la luz de la filosofía madura del propio Santayana, no me queda bien claro qué quiere decir cuando afirma que «la lógica científica… estudia las relaciones esenciales entre términos ideales». Nuestros distintos «modelos» científicos pueden ser solamente estrategias convenientes, en tal sentido «ideales», pero, salvo que esos modelos nos ayudaran a desentrañar y predecir las relaciones *contingentes* entre las estructuras los sucesos del mundo natural, tendrían que ser pronto abandonados en tanto que irremediablemente «ideales» [D. C.].

---

* Considero, más bien, que Santayana contrapone el análisis psicológico de las categorías mentales a, por un lado, el movimiento general de la naturaleza —que no se rige por esas categorías mentales— y, por otro, a las relaciones que los términos ideales —esencias, en lenguaje del Santayana maduro— mantengan entre ellos, que tampoco se rigen por las categorías mentales meramente humanas, al quedar en otro ámbito o reino. [Daniel Moreno, en adelante D. M.]

adoptado cierto rumbo dramático y significativo. Por ejemplo, que siempre pasaron por tres etapas distintas: de lo bueno a lo peor para ir finalmente a lo mejor. Esto es superstición, el *Aberglaube* [prejuicio] del trascendentalismo popular. Se nos pide que creamos que esas leyes fueron los principios de la creación desde el comienzo y que, por alguna desconocida razón, lo seguirán siendo por siempre. En otras palabras, el Ego es Dios y la lógica trascendental es el Logos o el método con que Dios crea o se encarna. Está por tanto presente en todas sus obras o manifestaciones. Se encontrará el mismo sistema tanto si estudiamos la tendencia propia de nuestra atención y la voluntad como el orden del desarrollo y explicación propia de la naturaleza. El trascendentalismo subjetivo y el objetivo descubrirán las mismas leyes rigiendo la naturaleza y la mente.

Esa es la carga exotérica y casi religiosa del trascendentalismo que ha hecho que sea bienvenido por muchas personas[3*], ignorantes en gran medida de los análisis escépticos y del egotismo radical en que se basa el sistema, el cual, si no las tira por la borda, convierte en pura burla todas las revelaciones históricas y teológicas: en efecto, si somos ese tipo de personas, hemos de *considerar* como propios de las cosas ciertos modos, no los modos en que, tal como se imagina el creyente inexperto, las cosas han de desarrollarse por sí mismas. Por supuesto que las cosas *podrían* desarrollarse así: el filósofo que hiciera tal conjetura podría, con gran fortuna, dar con la verdad. Un universo espacial y temporal real, con diversas encarnaciones conscientes del Logos iluminando aquí y allá sus abismos, como chispas, podría estar de hecho sujeto a ciertas leyes mágicas de desarrollo; y esas mentes insertadas podrían expandirse, por cierta afinidad congénita, según

---

[3] Por ejemplo, Mary Baker Eddy [D. C.].

* Mary B. Eddy (1821-1910) fundó el movimiento llamado *ciencia cristiana*; una de cuyas publicaciones más relevantes, *The Christian Science Monitor* fue fundada en Boston en 1908. [D. M.]

las mismas leyes. Se podría incluso añadir que, desde siempre, en la mente de Dios se encuentra la concepción completa de esa evolución doble junto a la voluntad de que ocurra así, mientras Él, desde las alturas, contempla, distante y cercano, el pasado, el presente y el futuro, como si de un espectáculo se tratase.

Una concepción así es característica de las teologías hebraicas, por lo que es comprensible que los filósofos cristianos quieran mantenerla. Pero para quien ha tocado con su dedo el nervio del trascendentalismo le ha de parecer dogmática y pueril. Las cosas independientes y un Dios autoexistente pueden ser como quieran, pero ¿qué interés podrían tener para un espíritu envuelto en su propia experiencia, una experiencia que ni puede trascender ni eludir? El único Dios relevante para tal espíritu es la ley de su propia experiencia y el único mundo circundante en el que ese espíritu confía ser expresado en consonancia es la *idea* del mundo que el mismo espíritu instituye y postula cuando, uno a uno, despliega sus propios términos.

Volvamos, por tanto, a un trascendentalismo genuino y estricto donde no se admita nada que el ego no cree. El tiempo, por ejemplo, solo se puede admitir en función de esa capacidad; con todo, si el tiempo y el espacio solo son concepciones del ego, el ego ha de carecer de entorno y de historia. Esta consecuencia, olvidada a menudo por los idealistas profesionales, elimina de golpe tanto la sugerencia de que el ego es alguien que piensa (puesto que pensar lleva su tiempo) como que sea algo que puede cambiar o crecer. Es, más bien, un punto sin tiempo en el que se concentran panoramas temporales, puesto que el tiempo es solo una perspectiva. Es el acto intelectual que abarca los momentos de cualquier sucesión dada. También carecen de tiempo las leyes y categorías que el ego impone a sus ideas, de modo que implican, entre otras ilusiones, la ilusión del tiempo.

Por desgracia, este modo de comprender el ego, a pesar de ser radical y consistente y de ser parecido a las concepciones de otros muchos filósofos, es completamente vano. Ha de ser desechado cada vez que, como hacen los alemanes, se quiere hablar del mun-

do en el que parecemos vivir en vez de, orgullosamente, renunciar a él en favor de un intenso vacío. Si el tiempo fuera solo una idea, el ego supuestamente encarnado en varias instancias no estaría entonces realmente encarnado en ellas; tales instancias serían suposiciones y estarían separadas solo en idea. De hecho, puesto que cada supuesta encarnación separada está en realidad fuera del tiempo, el ego está presente en todas ellas a la vez; la noción de que puede adoptar más de un punto de vista o de que puede tener pensamientos diferentes en alcance que se ignoran entre sí es una ilusión. El ego decide imaginar que se da expresión a sí mismo progresivamente, pero en realidad no desciende a la tierra ni lleva a cabo ese peregrinaje puesto que está fuera del tiempo y todas sus fases juntas están presentes ante él. Se sigue de ahí que, aunque pensemos que existimos y cambiamos, no lo hacemos. El ego absoluto solamente nos imagina a todos siempre y sin cambios.

No cansará la atención del lector seguir con el argumento un paso más: si se sigue pensando, pronto desaparece incluso la diversidad *imaginada* del mundo. Ya he dicho lo suficiente para indicar que, si el ego se entiende tal como exige el trascendentalismo esotérico, el ego no es ni alguien que piensa ni la mente humana en general ni el sujeto abstracto correlativo al objeto en el pensamiento. Más bien resulta ser una unidad pura, un inefable e intenso centro del que no irradia nada. Para describir la radiación aparente de ese centro que los trascendentalistas llaman experiencia, se ha de introducir un principio diferente (como hicieron los hindúes, Parménides y los neoplatónicos), un principio llamado tal vez materia, pecado o ilusión. Los distintos grados de densidad o evanescencia en ese malvado medio han de explicar la emanación aparente del ser divino en grados. Es el no-ser, no la vida ni el ego, el que «como una cúpula de cristal multicolor, tiñe el blanco brillo de la eternidad»*.

* [Los versos «Life, like a dome of many-coloured glass, stains the white radiance of Eternity» proceden de *Adonais* (52/3-4) de P. B. Shelley (1792-1822). [D. M.].

Esta solución, considerada sublime y que ciertamente es radical, resulta también imposible para el trascendentalista, aunque le sea necesaria. Todo su problema desde el comienzo era la experiencia y cómo habían de organizarse sus objetos ideales según la razón innata. No le serviría de nada descubrir al fin que el ego verdadero carecía de experiencia, que no podía distinguir un objeto de otro y que nada podía desarrollarse ni ser desarrollado puesto que el tiempo, como la diversidad, no era real.

El ego trascendental no puede ser expresado entonces por ninguna concepción clara ni mirada posible. Su esencia es ser equívoco. Yo he de ver todas las cosas surgiendo en mí y para mí, dado que el tiempo y el universo son ideas mías. Esa es la intuición primigenia de esta filosofía. Al mismo tiempo, he de seguir considerando que las cosas, en su mayor parte, son unas tempranas, otras están escondidas y otras son futuras —que son los supuestos convencionales que guían mis pasos, sin los cuales el trascendentalismo no sería la filosofía mundana que claramente es—. Hay, con todo, otro significado posible remoto aún sin atacar: el ego que parece operar en mí de modo progresivo no puede ser el ego verdadero, el cual no puede dejar de dominar nada puesto que nada está fuera de su ámbito; todas las cosas, al entrar dentro de su ámbito, han de fundirse y convertirse en algo superior y más amplio, de modo que nada de lo que yo tenga experiencia puede entrar dentro del ámbito de mi ego verdadero.

La misma necesidad de, a la vez, ser y no ser naturalista, egotista y místico tiene su contrapartida en la moral trascendental. Si el trascendentalista fuera fiel a su intuición crítica y estudiara en sí mismo los métodos de su imaginación, que en su mayor parte expresan su talante particular, pondría ante nosotros (si es que felizmente también nosotros existimos) los modos de su ego igual que haría con algún poema o pieza musical que hubiera compuesto para ver si encontrábamos ahí la expresión de nuestra propia vida. Pero ese no suele ser el espíritu de la secta trascendentalista. Sus mentes más profundas, delicadas y religiosas sienten que, aunque de modo oscuro y en clara autocontradicción,

han asido un misterio maravilloso: en efecto, nada es meramente lo que es, todo es de algún modo uno; y este tesoro místico ha de ser defendido con el pensamiento cuando sea posible y contra el pensamiento cuando sea necesario. Pero los líderes de esta escuela, especialmente los profetas alemanes, no exentos de celo pontifical, se compadecen poco del alma de los hombres. Todo el pasado queda superado, todo el futuro está ya establecido. Quien no esté de acuerdo no solo está equivocado sino que se engaña a sí mismo e ignora su relevancia ideal. El autoexamen, que podría hacer a los trascendentalistas humildes y reservados, hace de ellos tal vez los filósofos más arrogantes y gritones de todos. Se sumergen de verdad en la vida interior, pero, lejos de hacerse así espirituales, se hacen egotistas y de ahí vuelven al mundo de la ciencia y las ocupaciones tan ambiciosos como niños y tan tercos como inquisidores.

Apéndice 2

«Afirmaciones de Santayana sobre la filosofía alemana»

Edward L. Schaub

Respecto a Hegel, Santayana sostiene que «Esa intuición histórica no es realmente comprehensiva; es imperiosa, exterior, despreciativa, fingida» (pág. 109)*. «Aquello de lo cual sabemos poco o nada», escribe, «nos parece admirablemente caracterizado por Hegel; aquello que conocemos íntimamente nos parece visto con los ojos de un extraño pedante, ajeno al asunto e insolente. No es más que una idea suya lo que nos está imponiendo clandestinamente, llamándola nuestra alma» (pág. 109).

Respecto a la filosofía alemana en general, Santayana sostiene que «el subjetivismo en el plano del pensamiento» es un rasgo relevante y que el egotismo romántico es una parte de ese espíritu mismo. Goethe, según él, ofrece un vislumbre perfecto de

---

* *El egotismo en la filosofía alemana*, nueva edición (1940). Salvo excepción expresa, las páginas citadas en este ensayo corresponden a la edición citada del libro de Santayana [Las citas se han referido a las páginas de la presente edición]. [D. M.].

la naturaleza del egotismo romántico cuando Fausto, emulando a Lutero, aborda el primer verso del Evangelio de san Juan de modo tan sabio que no pretende «describir prosaicamente lo que el evangelista quería decir, sino más bien lo que tenía y tendría que haber dicho» (pág. 79). Así, por tanto, aprendemos que *Im Anfang war die That* [En el principio era la Acción].

Ahora bien, al examinar la descripción santayaniana de lo que él llama Filosofía alemana, en particular su libro *El egotismo en la filosofía alemana*, uno se queda con la conclusión de que él lleva a cabo su tarea en gran parte con el mismo espíritu que él, correcta o incorrectamente, atribuye a Hegel y que, en su análisis, muestra ser devoto del subjetivismo y del egotismo romántico que, con razón o sin ella, considera que es la esencia de la Filosofía alemana. En realidad, va más allá, no solamente ejemplifica las características que, en los pasajes citados, adscribe a Hegel y a la filosofía alemana en general. Él es plenamente consciente del modo en que aborda el asunto. Es más: incluso lo defiende como moralmente justificable. Cuando reconoce que «no dudo de que he fracasado en muchos puntos puesto que las facultades humanas son limitadas y es imposible superar completamente la parcialidad del temperamento y de la tradición», añade: «ni es moralmente deseable obrar así» (pág. 42). «La reflexión y la descripción son cosas sobreañadidas, cosas que deben ser más elevadas y más selectivas que aquello sobre lo que versan» (pág. 46).

Estoy seguro, sin duda, de que Santayana se ofendería al ser expresamente agrupado así con Hegel y con los principales representantes de la filosofía alemana. La afirmación de que, en su tratamiento de ellos, él mismo se une a esos individuos tal como él los retrata le resultará de lo más repugnante. Puesto que Santayana no mantendría ningún trato social con los pensadores alemanes típicos. «El aroma de la filosofía alemana que ha llegado a … [su] olfato» (pág. 46) le resulta de lo más insoportable.

Es realmente paradójico que Santayana, ejemplifique los mismos rasgos que procura castigar. ¿Dónde puede estar el origen

de esta paradoja? Algunos tal vez la expliquen con la afirmación apologética de que *El egotismo en la filosofía alemana* apareció en 1916 y que fue escrita desde las emociones que provocó una guerra que trataba de destruir los ideales y la civilización tan valoradas por el autor del libro. Como apoyo de esa afirmación, hay muchas páginas de un tono exaltado y numerosas alusiones a los sucesos contemporáneos como, por ejemplo, el que aparece en su referencia a los líos amorosos de Goethe[1]. Una cita: «Toda amante sensible era, a su vez, una especie de Bélgica para él; violaba su neutralidad con un suspiro; su corazón sangraba por los sufrimientos de la inocente y nunca decía después, en defensa propia, como el canciller alemán, que ella no había sido tan buena como debería haber sido» (pág. 78).

La afirmación citada, sin embargo, mal sirve al propósito de los apologetas. En virtud de los privilegios intelectuales de los que disfrutan durante su formación y en virtud de las oportunidades y responsabilidades de su trabajo, los filósofos son las personas menos justificadas para hacer pronunciamientos tergiversados por la pasión. Esa afirmación tampoco se puede armonizar con las propias consideraciones de Santayana. ¿No declara él mismo, justo en la primera frase del Prefacio a la edición original, que su libro supone «el fruto de una larga gestación» (pág. 45)? Una declaración en la que insiste en el nuevo Prefacio, veintidós años más tarde, cuando dice de su obra: «aunque pasaba por ser un libro de guerra, era realmente filosófico» (pág. 41). «A muchos les parecía», escribe, «que me estaba aprovechando indignamente del resentimiento público contra los actos particulares del Gobierno alemán, a fin de justificar mis prejuicios contra la filosofía alemana. Pocas per-

---

[1] En referencia a esos pasajes y alusiones, Santayana, en la edición reciente de su libro, confiesa: «No debo ahora repetirlas, sino dejarlas inalteradas, a fin de que el texto pueda permanecer absolutamente como fue escrito y para que no pueda haber sospecha de sentimientos o profecías reeditados después del acontecimiento» (pág. 43).

sonas[2] habían leído realmente los autores alemanes a los que me refería o podían ver el cuidado e incluso la simpatía con que estaba compuesta mi breve interpretación… No tengo claro que mis objeciones a la filosofía alemana puedan ser llamadas prejuicios puesto que siempre he deseado vencerlos y comprender esta filosofía, como cualquier otra, benévolamente desde dentro» (págs. 41-42). El temprano miedo de que se le escapara el secreto de la filosofía alemana, explica Santayana, le invitó «a desplegar grandes y prolongados esfuerzos para comprender lo que… [le] producía tanta perplejidad» (pág. 45). «Deseaba», afirma, «ser tan claro y justo con ella como me fuera posible; en verdad, más claro y justo de lo que ella era consigo misma» (pág. 45).

Es muy habitual creer que Santayana acusa a los filósofos alemanes de haber inyectado hierro en la sangre del pueblo alemán, de haber intensificado, si no creado, su engreimiento nacional y cultural y de haber instigado, cuando no incluso despertado, sus ambiciones agresivas. Para esa creencia el libro también aporta algunas evidencias, entre las que se incluyen las consideraciones santayanianas de que bajo los «oscuros y fluctuantes principios» de la filosofía alemana, él sentía que «algo siniestro se incubaba, algo a la vez hueco y agresivo» (pág. 45) y que «el egotismo terco y exaltado» que él descubrió en ella «ahora podría ser evidente para todo el mundo» (pág. 46). Así cierra también su capítulo sobre Hegel con la frase: «El dado ha sido tirado, la guerra contra la naturaleza del hombre y su felicidad está declarada y un ídolo que se alimenta de sangre, el Estado Absoluto, es puesto en su corazón y por encima de la ciudad.» (pág. 112).

A modo de objeción, se puede argüir que ni los filósofos ni sus libros pretenden ejercer en modo alguno una influencia tan fuerte sobre las actitudes públicas o las actuaciones políticas na-

---

[2] Respecto a estas personas, Santayana opina: «algunas de las más competentes se sintieron, quizá, heridas por mi crítica y encontraron más fácil descartarla que discutirla» (pág. 41-42).

cionales como se supone; además, el mismo Santayana admite que

> si ponemos a los católicos y a los protestantes anticuados a un lado y a los materialistas (que se llaman a sí mismos monistas) en el otro, descubriremos probablemente que la mayoría de los alemanes inteligentes mantenía concepciones que la filosofía alemana propia tiene que despreciar por completo, y que esta filosofía les parecía a ellos tan extraña como a los demás pueblos (pág. 49).

De modo que ¿cómo los que no son más que una minoría, dentro de un grupo que representa únicamente la parte del pueblo alemán que son «inteligentes» en el sentido apuntado, podrían ser una influencia decisiva sobre el pensamiento público o el factor que controle, o que al menos sea muy relevante, en el ámbito de las instituciones y fuerzas políticas y sociales?

Ahora bien, aunque haya de admitirse que Santayana ha dado pie a esas objeciones, del mismo modo se ha expresado como sigue: «No es que los filósofos alemanes sean responsables de la guerra ni de la recrudescencia del fanatismo colectivo que la preparaba de lejos. Ellos compartían simplemente y justificaban en forma profética ese espíritu de intransigente autoafirmación y de vanagloria metafísica que la nación alemana está llevando ahora a la acción» (págs. 46-47).

No es por tanto improcedente abordar *El egotismo en la filosofía alemana* como si aspirara a ser un tratado filosófico serio y considerar sus interpretaciones de los pensadores alemanes desde el punto de vista de su validez, independientemente de la cuestión de hasta qué punto esos pensadores sean responsables de las malas (o buenas) acciones atribuidas al pueblo o a los gobiernos alemanes. Que el libro de Santayana ha sido así considerado lo muestra el hecho de que fue la primera de sus obras en ser traducida y que sus traductores al francés y al italiano era católicos.

Refiriéndose a estos, Santayana escribe, en el Postscriptum a la nueva edición, como sigue:

> Aunque el principio en el cual yo me apoyaba fuera naturalista, ellos sentían instintivamente cuán elevada dosis de naturalismo, sobrenaturalismo y platonismo hay a la vez en reconocer la subordinación y el engaño de los sentidos y en el carácter vano, si no pecaminoso, de las pasiones mundanas. Por consiguiente, les pareció que yo estaba criticando en términos actuales la arrogancia radical de la filosofía moderna y que podría resultar un aliado útil (pág. 168).

II

Por *filosofía alemana* Santayana no entiende la filosofía en Alemania. Él reconoce que muchos, y tal vez la mayoría, de los alemanes que se han de incluir correctamente en la categoría de filósofos e incluso la mayoría de los alemanes inteligentes defienden doctrinas esencialmente opuestas a los principios de esa «filosofía original y profunda… [que] ha surgido en Alemania» (pág. 49) y que él llama alemana aparentemente por esa razón.

¿Cuál es, entonces, la naturaleza de la filosofía de la que se dice que ha surgido en Alemania y que, por tanto, presumiblemente es caracterizada como alemana? Para responder, se podrían recoger los distintos principios y rasgos que Santayana le atribuye a lo largo de su libro. O se podría mirar la lista de filósofos y las interpretaciones que él da de ellos, seleccionados para la discusión en tanto que serían los progenitores, colaboradores o principales representantes de esa filosofía. En efecto, Santayana ofrece, por un lado, una caracterización general y abstracta y, por otro, exposiciones de las filosofías de los pensadores particulares. De ahí procede en realidad una de sus

dificultades, en relación a la metodología, y la causa del hecho de que sus consideraciones de los distintos sistemas filosóficos estén con frecuencia, por decirlo suavemente, desenfocados. Esa abstracta caracterización explica tanto su selección de los pensamientos particulares que sirven como referencia para exponer los filósofos que aborda como también su tendencia a tratar esos pensamientos independientemente de su nexo y de la intención primordial del pensador al que se los adscribe. A nadie que siga ese proceder le ha de resultar difícil descubrir un grado u otro de egotismo, o de cualquier otra cosa que se le pueda ocurrir, en una lista dada de pensadores, en especial si las definiciones propuestas se dejan vagas, se hacen flexibles y se permite que cambien. Pero ¿es verosímil que las generalizaciones resultantes o que las interpretaciones de los distintos pensadores incluidos en la lista hayan de ser algo más que solventes *prima facie* [primeras impresiones]?

Ha de ser apuntado también que Santayana aborda la cuestión dentro de ciertos límites cronológicos. Por lo que a filósofos se refiere, comienza con Leibniz y acaba con Nietzsche. Los pensadores intermedios en los que se centra particularmente son Goethe, Kant, Fichte, Hegel, Max Stirner[3] y Schopenhauer. De pocos más hay en realidad alguna referencia pasajera, entre los que no se encuentran filósofos tan prominentes como Schelling o Herbart, a pesar de que ambos, aunque con distintos puntos de vista, tendrían ciertamente que estar incluidos en cualquier red cuyas mallas fueran los suficientemente finas como para agrupar a todos los pensadores a los que Santayana presta atención y a pesar de que ambos han sido de modo continuado más leídos y han ejercido mayor influencia, en los círculos intelectuales tanto dentro como fuera de Alemania, que, sin duda, Kaspar

---

[3] Santayana no da ninguna indicación del hecho de que Max Stirner sea un seudónimo utilizado por Kaspar Schmidt en la publicación de su algo extraño libro *Der Einzige und sein Eigentum* [El único y su propiedad].

Schmidt[4]. Resulta también sorprendente el hecho de que Santayana dedique una porción de espacio tan grande a un hombre de letras y, más aún, que su elección recaiga sobre Goethe[5]. No solamente Schiller —por no hablar de Lessing o de Herder— tenía una mente más filosófica y activa que su amigo personal y literario, sino que él bebió abundantemente de las fuentes de Kant (al que Santayana pinta como la figura seminal de la filosofía alemana), mientras que Goethe obtenía mayor satisfacción, sustento y fuerza de Spinoza que de cualquier otro filósofo individual, fuera alemán, de Alemania o extranjero[6].

Centrándome ahora en los rasgos con los que Santayana caracteriza la filosofía alemana, lo que sigue valdrá a modo de inventario sucesivo y general y dará lugar a comentarios.

a) «Voluntarismo en la esfera moral» (pág. 46). [¡Decir esto de Kant! ¡O de Hegel, de cuya ética se ha decir sin duda que difiere fundamentalmente de la de Kant! ¡Aunque, así y todo, ambos pensadores se toman como exponentes de la filosofía alemana!].

---

[4] Hay grandes dudas de que el libro filosófico de Kaspar Schmidt —quien escribió solo uno de ese tipo— fuera conocido por Nietzsche, el filósofo alemán cuyo pensamiento corre más paralelo a su camino. (Cfr. La Introducción de Paul Lauterbach a la edición de Reclam de *Der Einzige*, pág. 8, nota 2). Lo que Santayana sostiene respecto a la filosofía alemana en general, podría señalarse, encaja mejor con el libro de Kaspar Schmidt que con cualquier otra obra de un escritor alemán. Pero incluso *Der Einzige* está muy lejos de enseñar el solipsismo.

[5] Santayana atribuye a Goethe solo «indicios de egotismo» y reconoce que «el contacto de Goethe con el egotismo filosófico era solo ligero» (pág. 74). Sin embargo, continua diciendo, hay en este escritor numerosos aspectos «tan saturados del espíritu de la filosofía alemana, que sería una lástima no tomar algún ejemplo para nuestro tema de una fuente tan agradable» (pág. 74).

[6] Véase «Goethe y la filosofía», el ensayo con que el que quien escribe este artículo contribuyó a *Goethe Centenary Papers*, Martin Schütze, ed., Open Court Publishing Company, 1932 [págs. 131-159].

b) «Subjetivismo en el plano del pensamiento» (pág. 46); «deliberadamente subjetiva» (pág. 49); limitado a «la articulación de la autoconciencia» (pág. 49). [Pero se incluye a Leibniz y a Schopenhauer como sus representantes, y en Schopenhauer —contamos para ello con las palabras del propio Santayana—: «la Voluntad … es un término metafórico que se refiere a todas las energías vitales o físicas» (pág. 180). Para seguir citando a Santayana contra Santayana sin aceptar que la generalización sea verdadera: «Esta Voluntad, este nombre psicológico para la materia, desempeña la parte principal en todos los sistemas alemanes y en la mayoría de aquellos compuestos en el exterior bajo la influencia alemana» (págs. 180-181)]. «Demuestra el yo —tal como hace la introspección por sí sola— con extraordinaria aplicación y sinceridad. Al inventar el método trascendental, el estudio de las proyecciones y perspectivas subjetivas, ha añadido una nueva dimensión a la especulación humana» (pág. 50). [Pero ¿cómo es posible que alguien equipare el método trascendental con el de la introspección desasistida? ¿Cómo se le puede calificar de estudio de las proyecciones y perspectivas subjetivas si (como claramente indican otros pasajes) la referencia son los individuos humanos empíricos y sus experiencias *qua* privadas? ¿No era para el propósito expreso de establecer y caracterizar un mundo público, el mundo del discurso inteligible y de la ciencia, para lo que fue adoptado y previsto el método trascendental? ¿Y no fue precisamente porque Hegel —citado por Santayana como representante de la filosofía alemana— lo tachó de inadecuado, tanto a ese respecto como en otros, por lo que se separó de Kant?].

c) «Intransigente autoafirmación» (pág. 47). [¿Se olvida de la doctrina schopenhaueriana de la moralidad?]; y «vanagloria metafísica» (pág. 47). [Algo extremadamente extraño para ser adscrito a Kant. Del cual, el mismo Santayana escribe: «A esta actitud contrita del agnosticismo de Kant correspondían su carácter personal y su ética» (pág. 82)].

d) «Contra la libertad y la razón» (pág. 47). [Pero véanse las siguientes citas y (*m*), más abajo. Y, en cuanto a la razón, ¡las sombras de Leibniz y de Hegel!].

e) Solipsismo. Cuya «convicción fundamental es que no hay cosas existentes, excepto las imaginadas: Dios, igual que la materia, queda agotado por el pensamiento de Él y es del todo inherente a este pensamiento» (pág. 50).

> Mi Voluntad o Espíritu, el alboroto de mis deseos inconscientes, absorben así mis ideas, mis ideas absorben sus objetos y estos objetos absorben el mundo presente, pasado y futuro. La tierra y el cielo, Dios y mis compañeros son meras expresiones de mi Voluntad y, si fueran algo más, no sería entonces sensible a su presencia. Mi voluntad es absoluta (pág. 70).

Je suis, donc tu n'est pas fue el subtítulo añadido por el traductor francés a la página inicial de su versión del libro de Santayana sobre la filosofía alemana, con la aprobación del autor (cfr. pág. 168). [Las afirmaciones aquí adelantadas son demasiado manidas como para merecer un comentario, incluso aunque la descripción recogida en el primer pasaje no fuera la «convicción» de esa filosofía sino el sentido de sus enseñanzas. Más razonable, a pesar de no ser verdadero en el caso de todos los que quedan incluidos entre los constructores de la filosofía alemana, es la consideración: El «ego ensanchado y convertido en única realidad por el egotista no es su persona física o sí mismo. Es un ente más sutil y más impersonal, a saber, el espíritu al cual aparece el mundo entero» (pág. 169). Compárese lo que se dice sobre la Voluntad en el segundo de los pasajes citados con la afirmación citada *supra*, en el apartado *b)*].

f) Desecha por completo la «idea de que el conocimiento puede *descubrir* cualquier cosa, o que cualquier cosa pre-

viamente existente puede ser revelada» (pág. 50). [Una consideración excesivamente temeraria, incluso si se refiriese solamente a Hegel —del cual el mismo Santayana dice en un pasaje que «traza un perfil de las cosas en función de la que él pensaba que era su esencia ideal» (pág. 52)].

g) «Acepta la total relatividad de la mente humana y se complace en ella» (pág. 51). [¡Pero a Hegel se le considera un representante! El término «total», al menos, convierte en inaceptable la frase que Santayana escribe a continuación: «Esta clase de agnosticismo en tono menor es notable en la *Crítica de la razón pura*» (pág. 51)].

h) Enseña que «la noción misma de verdad o de hecho es una ficción de la voluntad» (pág. 62) y que los seres humanos «están limitados a la autobiografía de sus ilusiones» (pág. 51). [Enseñanzas, habría que decir, que pueden ser adscritas en conjunto a los que Santayana señala como pensadores alemanes solamente en base a la ficción de la voluntad del escritor. El cual llega a esa interpretación, en apariencia, principalmente a consecuencia de su creencia en que esos pensadores incurren en solipsismo. «Yo soy un solitario, dice el egotista romántico, y me basto a mí mismo. El mundo es mi idea, nueva cada día: ¿qué tengo yo que ver con la verdad?» (pág. 135)].

i) «Desprecio de la felicidad, de la suya tanto como la de otros pueblos» (pág. 152), en contraposición al «judaísmo y al cristianismo» los cuales «como la filosofía griega, estaban directamente inspirados por la persecución de la felicidad, en cualquier forma que fuese realmente asequible» (pág. 152). [Una afirmación que es muy desconcertante si uno tiene en mente el grupo llamado filósofos alemanes, especialmente en tanto que el concepto de felicidad queda sin definir. Sería sin embargo una conjetura segura que la consideración es inválida si «felicidad» se toma precisamente en la amplia connotación en la que solamente se puede

decir que el judaísmo, el cristianismo y la filosofía griega estaban por igual «directamente inspirados por ella»].

j) Resistencia a reconocer «la subordinación y el engaño de los sentidos y en el carácter vano, si no pecaminoso, de las pasiones mundanas» (pág. 168). [¡*Pace* Leibniz, y especialmente Kant!].

k) El pensamiento de que «si el espíritu que está en ellos es divino, este autoriza todos sus deseos» (pág. 170). [Agradecería al menos una referencia a, digamos, Leibniz, Kant, Fichte o Hegel, donde incluso con un *tour de force*, se pudiera decir que encarnan o simplemente suponen esa doctrina].

l) La creencia de que «el Dios único era su particular Dios nacional, de manera que formularon promesas, de acuerdo con su insensata creencia, al creador del mundo y a la providencia que rige la historia para que dispusieran todo únicamente con vistas a su triunfo final» (pág. 174); cfr. también pág. 57). [Puesto que así se ofrece una caracterización general de la filosofía alemana, no hay duda de que es solamente un desliz no haber hecho una excepción explícita con aquellos pensadores que dieron expresión a opiniones ateas. Incluso respecto a los teístas, sin embargo, esa afirmación pervierte los hechos históricos. Para Hegel, la historia mundial está subsumida en la vida de cada Estado actual[7] y Dios es el Señor del universo. De Fichte ha dicho

---

[7] En la medida en que la Adiciones a la *Philosophie des Recht* hayan de ser creídas, Hegel dijo en realidad que «el estado es el curso de Dios en el mundo; su fundamento o causa es el poder de la razón que se realiza a sí misma como voluntad» (*The Philosophy of Right*, S. W. Dyde, ed., pág. 247). Sin embargo, si se sigue leyendo lo que viene inmediatamente a continuación, encontramos estas frases: «Al pensar en la idea del estado, no hemos de tener en mente ningún estado particular, ni institución particular alguna, sino que, más bien, hemos de contemplar la idea, ese Dios real, por sí mismo… El estado no es una obra de arte. Se da en el mundo, en la esfera de lo caprichoso, de lo accidental y del error».

perfectamente Engelbrecht que se afanó por «una síntesis de patriotismo y cosmopolitismo» y que su «cosmopolitismo dio lugar a un nacionalismo cultural-jacobino, mientras que su patriotismo produjo un internacionalismo embrionario»[8]; esa pasión ética estuvo siempre enfocada a lo universalmente humano y al círculo de todos los que «llevaran consigo una apariencia humana»; su Dios ocupaba el lugar de la realización de los requerimientos y valores morales tanto en la naturaleza como en la historia].

m) «Un pronunciado egotismo psicológico, moral, histórico y político» (pág. 169). No es un egoísmo natural o la autoafirmación «que caracteriza a todo ser vivo» (pág. 167)

Más adelante, Hegel menciona en su obra «el principio nórdico de las naciones alemanas» como el cuarto y último de los principios de los «imperios mundano-históricos» y como el único que lleva a «completar» la evolución del Estado. A primera vista, eso podría parecer que dota al menos de algún grado de aprobación a la afirmación santayaniana, así como a la acusación que tan comúnmente suele hacerse a Hegel de que exaltó el Estado prusiano en el que vivió. Afirmaciones y acusaciones de ese tipo, sin embargo, pierden de vista el hecho de que Hegel se refería al *principio* que él veía ejemplificado en las naciones *germánicas* y también olvidan el hecho de que enseguida continuó añadiendo: «El aspecto interior de ese principio nórdico existe en sentimientos como la fe, el amor, la esperanza… Pero como aún no está descubierto sino que todavía se encuentra velado en la barbarie del pensamiento-pictórico, existe como una fuerza espiritual que ejerce sobre la mente actual una influencia despótica y tiránica» (Ibíd., pág. 349).

[8] H. C. Engelbrecht, *Johann Gottlieb Fichte: A Study of his Writings with Special Reference to his Nationalism*, pág. 154. Incluso en su *Reden an die deutsche Nation* [Discurso a la nación alemana] Fichte se expresa como sigue, hablando del hombre noble: «Su fe y su esfuerzo para establecer lo que es imperecedero, la concepción con cuyos términos él entiende su propia vida como una vida eterna, es el lazo con el que él se une a su nación del modo más cercano, en primera instancia, y a través de él a toda la raza humana y lleva consigo en su corazón ampliado todas sus necesidades hasta el final de los tiempos» *(Sämmtliche Werke*, I. H. Fichte, ed., VII, págs. 382 y sigs.).

sino «ilegítimo y artificial» (pág. 167), «diabólico en su coraje» y «satánico en su altivez», «subjetivismo orgulloso de sí mismo y que se proclama absoluto» (pág. 168). El egotismo «supone, si es que no afirma, que la fuente de nuestro ser y de nuestro poder está en nosotros mismos; que la voluntad y la lógica son por derecho omnipotentes, y que nada debe controlar la mente ni la conciencia, excepto la mente o la conciencia mismas» (pág. 167). Si examinamos en su interior, descubriremos el protestantismo, incluso que la doctrina fichteana y hegeliana respecto a «un plan providencial del mundo» es «teología protestante racionalizada» (pág. 58). También[9] puede decirse que los alemanes «con su manera indomable, variada y tentativa, han estado buscando durante cuatrocientos años la restauración de su paganismo primitivo» (pág. 151), que su paganismo consiste en rechazar la posible enseñanza de la historia[10], una «reacción sincera contra los arduos y confusos esfuerzos de la razón, contra la ciencia, las instituciones y las coacciones morales» (pág. 150). [Resulta difícil ver cómo la actitud que «supone, si no afirma…que la voluntad y la lógica son por derecho omnipotentes» haya de ser tachada a continuación de buscar a tientas la restauración de lo que supone «una reacción sincera contra los arduos y confusos esfuerzos de la razón» (pág. 150); es difícil también comprender cómo Santayana puede identificar con un movimiento que se opone a «la ciencia, las instituciones y las obligaciones morales» a filósofos como Hegel, del que se dice que ha declarado «la guerra contra la naturaleza humana» y que ha colocado

---

[9] Puesto que Santayana declara que «la rebelión del alma pagana es inconfundible en la Reforma» (pág. 152).

[10] El verbo utilizado por Santayana al describir la actitud de los filósofos alemanes respecto a las «lecciones de la experiencia» es que las han «rechazado» (pág. 64).

«el Estado absoluto» «su corazón y por encima de la ciudad» (pág. 112). ¿Cómo puede alguien que sea culpado de lo anterior pertenecer al grupo de los que defienden «el voluntarismo en la esfera de la moral», «la intransigente autoafirmación», «el subjetivismo» y «el solipsismo»? O ¿cómo puede decirse de ningún pensador, como se dice de Fichte, que pertenece a los que porfían que «si el pueblo no se siente dispuesto a obedecer a la Idea, el gobierno tiene que obligarlo a ello. Todos los poderes de los ciudadanos deben ser absorbidos en el Estado» (pág. 100)? ¡Santayana arroja contra la filosofía alemana y contra los que son considerados sus representantes el cargo ya de defender una licencia sin límites en base a un egoísmo que llega a ser autoconsciente y fanático ya de apoyar una disciplina tiránica y el olvido de los juicios y gustos individuales! El egotismo parece ser el espíritu y la doctrina centrales de las que surgen las distintas características de la filosofía alemana que Santayana establece. Pero ¿qué concepción puede uno formarse de algo capaz de unificar de alguna guisa tales incompatibles elementos? ¿En qué sistema de filosofía se encuentran todos ellos, sea como presupuestos, como resultados o defendidos? Y, si se puede mencionar el nombre de algunos filósofos alemanes, ¿no podría uno apuntar enseguida otros que, desde la época de los sofistas, han expuesto en el mismo grado parecidos rasgos y enseñanzas?].

Ahora bien, podría argüirse que nuestros comentarios sobre los distintos puntos de la caracterización santayaniana son, como mínimo, en alguna medida infundados. Así, más de una vez, hemos alzado objeciones dirigiendo la atención a Schopenhauer, pero ¿no dice Santayana explícitamente en un pasaje que «Schopenhauer no era egotista» (pág. 128). Es verdad que lo dice; sin embargo, trata a Schopenhauer como representante de la filosofía alemana y esta es descrita como implícita, si no expresamente, egotista y es caracteri-

zada por los demás rasgos a los que hemos hecho alusión. Es más, se podría llamar nuestra atención al hecho de que a Kant Santayana le atribuye solamente «semillas de egotismo» (cf., por ejemplo, el título del capítulo V) y que de él dice Santayana que «así como en las creencias personales de Kant había muchas cosas que su método crítico no podía sancionar, de igual manera había inferencias y consecuencias latentes en su método crítico que nunca hizo suyas, siendo ya una persona mayor cuando lo adoptó» (pág. 81). Con todo, nosotros podríamos responder que, a continuación, se dice que «una de estas inferencias latentes era el egotismo» y apoyarnos en que el fallo kantiano de no hacer suyo el egotismo se debió al hecho de que adoptó su método crítico cuando era «ya viejo». En realidad, Kant tenía cuarenta y seis años cuando escribió *De Mundi Sensibilis atque Intelligibilis Forma et Principiis* [Sobre la forma y principios del mundo sensible y del inteligible] y la mayor parte de lo que más tarde incluiría en su *Kritik der reinen Vernunft* [Crítica de la razón pura] lo había escrito antes de alcanzar la edad de cincuenta y siete años. Que él no era ya mentalmente viejo en 1781 resulta claramente evidente por el número y la calidad de las obras que salieron de su pluma después de su primera Crítica. O, más aún, podríamos traer a colación el párrafo donde Santayana escribe:

> La belleza y la angustia del protestantismo consisten en que abre mucho la puerta a lo que se encuentra más allá de él. Esta cualidad progresista la ha transmitido completamente a todos los sistemas de la filosofía alemana. No es que cada uno de ellos, como las primitivas sectas protestantes, deje de considerarse a sí mismo verdadero y concluso; sino que, a pesar de sí mismo, sugiere alguna cosa futura. Tenemos, pues, que esperar que los elementos más conservadores de cada sistema provoquen protestas en la generación siguiente (págs. 59-60).

Estas observaciones no carecen de penetración ni de verdad. Pero ¿cómo, entonces, puede uno colocar lógicamente en grupo

y adscribir enseñanzas comunes a los pensadores que aparecen sucesivamente en esa protesta?

Santayana supone que una razón al menos por la que calificar como alemana a la filosofía contenida en los sistemas que estudia es el hecho de que surgieron en Alemania (cf. pág. 49). Respecto a esto solo hay que decir unas cuantas palabras. En efecto, el mismo Santayana establece que uno de los temas dominantes de la filosofía alemana, «la noción de espíritu», estuvo «presente en la filosofía europea» «desde que Descartes formuló su *cogito*» (pág. 170). También llama la atención sobre el hecho de que «la mente kantiana había estado más abierta que la de Leibniz a las influencias de la psicología inglesa» (pág. 67), aunque se podría y se tendría que haber insistido más en la deuda kantiana respecto a Hume y otros pensadores británicos así como respecto a Descartes y los racionalistas continentales. La autoridad de Santayana apoya que Fichte fue ingrato al llamar a Locke el peor de los filósofos «dado que su propia filosofía estaba basada en uno de los errores de Locke» (pág. 65). Respecto al egotismo, escribe; «los antiguos hebreos fueron los primeros en inventar el egotismo, que transmitieron al resto del mundo» (pág. 174; cf. pág. 175). Una de sus consideraciones incluye la observación de que la «sofisticación» que «es el primer principio de la filosofía alemana» fue «tomado… de fuentes no alemanas» (pág. 55). Al ser esto admitido y afirmado por el propio Santayana, le queda prohibida la afirmación de que la filosofía que describe en su libro, aunque en realidad le resultara odiosa a muchos pensadores de Alemania, puede sin embargo ser llamada alemana en razón del hecho de que, a diferencia de otras filosofías expuestas por los alemanes, surgió en Alemania.

La descripción santayaniana de los sistemas particulares de pensamiento agrupados dentro de la filosofía alemana difiere enormemente en sus méritos. De modo colateral respecto a nuestros comentarios sobre su caracterización general, algunos de sus defectos han salido a la luz. Más que a ninguna otra causa, se deben a la errónea mirada sobre las enseñanzas de Kant,

Fichte y Hegel sobre el yo humano. «El deber, la voluntad o la gramática del pensamiento» no eran para ellos «las partes más personales y subjetivas de la mente» (pág. 50); respecto a lo que Kant entiende por «postulados de la razón práctica» no se puede decir que «no son menos subjetivos que el conocimiento y sí mucho más personales y variables» (pág. 86); tampoco se da el caso de que el idealismo alemán aceptara ni pudiera aceptar la proposición de que «corresponde al ego que postula juzgar lo que debe postular» (pág. 86). Del mismo modo, no es cierto que, en el sistema fichteano, la razón para que el ego postule un mundo material sea su experiencia «del imperativo categórico» del «deber absoluto» requerido para ello (pág. 164). Santayana se equivoca porque parece ser completamente insensible a la distinción fundamental hecha por Kant, Fichte y (menos claramente) por Hegel entre el yo trascendental, el ego absoluto y la razón, por un lado, y, por otro, el yo privado, personal y empírico, del mismo modo que ignora la distinción fichteana entre el Ego absoluto, el ego práctico y el ego *qua* teorético, y la Idea del Ego. Fichte, por ejemplo, no fue de ningún modo un solipsista perteneciente a los que (si es que hay algunos) sostuvieran que su interés por la genealogía creaba a sus bisabuelos (cfr. pág. 72). Ya en 1796, Fichte presentó lo que, tal como él entendía el término, era una «deducción» de los otros humanos —de seres a los que debemos respeto y con los que tenemos derechos morales—. Solo un divertido caricaturista se atrevería a preguntar, tal como hizo un escritor en los días de Fichte, cómo la esposa de este filósofo podía tolerar su pretensión de ser la realidad suprema, en realidad la única. En cuanto a sus enseñanzas subjetivistas, no hemos de tomar con demasiada seriedad la imputación implícita en la observación hecha por Goethe en la época en que las enfurecidas agrupaciones estudiantiles de Jena apedrearon las ventanas y demolieron las puertas de la casa de Fichte —una observación que, recordando la refutación que Samuel Johnson hizo de Berkeley, llamó la atención sobre el hecho de que la acción de los estudiantes ofrecía ciertamente

una demostración enérgica de la existencia de un no-ego—. En tanto en cuanto se pueda llamar subjetivista a Fichte, lo será fundamentalmente por su doctrina de la primacía de la razón práctica, por su enseñanza de que lo que es absoluto para el individuo finito es el *deber ser* y que la razón es operativa y se hacer oír en el ser humano fundamentalmente cuando llama a que cumpla con su parte en la realización de los principios y los fines de la razón. Grande es en realidad la separación entre este tipo de subjetivismo y el que Santayana imputa a Fichte. Más aún, ha de ser reseñado que incluso el subjetivismo de la doctrina del *Sollen* [deber], que enfatiza el dualismo y el conflicto entre lo real y lo ideal, fue muy pronto convertida en blanco por un contemporáneo algo más joven que, al igual que Fichte, es presentado por Santayana como un destacado egotista y representante de la filosofía alemana[11].

La naturaleza del abordaje santayaniano de la filosofía alemana nos ha forzado a la ingrata tarea de la crítica. Lo cual no nos veda reconocer la belleza y la fuerza del estilo de Santayana ni rendir un apreciativo homenaje por los abundantes rayos de luz que ha arrojado a lo más recóndito de la naturaleza humana y a los principios de la acción humana.

E. L. S.

Departamento de Filosofía
Northwestern University

---

[11] Para una discusión algo más detallada de los temas aludidos en esta frase así como en las inmediatamente precedentes, nos hemos de referir a nuestro ensayo «La crítica de Hegel al subjetivismo de Fichte», *The Philosophical Review*, xxi, 5, págs. 566-584 y xxii, 1, págs. 17-37.

Apologia pro mente sua

George Santayana

VIII. La crítica

Me alegra que al menos uno de los críticos que colaboran en este libro haya criticado mi crítica. Acaso el hábito crítico sea en mí más espontáneo que el constructivo. Me gusta apoyarme en las obras y en las opiniones ajenas, igual que cualquier persona civilizada prefiere la comida cocinada a la cruda. Lo cual no priva al estómago particular de sus funciones digestivas; de modo que el crítico, si bien, a diferencia del discípulo pasivo, no puede imputar a los demás la responsabilidad de sus juicios, al menos no es culpable de inventar su objeto de estudio; además el libre juego de su mente, al estar empujado por mentes ajenas, tiene menos riesgo de convertirse en absoluto. Ese lugar secundario que ocupa la crítica, como le ocurre en general a la reflexión, tiene sus ventajas. Sin aspirar a ser un genio, el crítico alcanza cierta comprehensión; la espontaneidad de su juicio, sin quedar suprimida, es estimulada e iluminada. Se hace social, pero el intercambio nunca desciende en su caso al mero contagio entre personas, se transforma en un contacto entre mentes divergentes donde su carácter e intelecto propios son tan dominantes como en el soliloquio. Tiene libertad para ser tan selectivo, ingenioso

y satírico como desee y para establecer relaciones tan amplias como quiera, cuando sitúa a los demás en un contexto que desconocían, por más que, en el ámbito de la verdad, ese fuese realmente su entorno. Cualquier incursión en ese ámbito, por limitada y momentánea que sea, aporta pequeños descubrimientos, no solo sobre los demás sino sobre uno mismo. Afila los juicios y clarifica las afinidades, del mismo modo que comienza a situar nuestros propios principios, así como los que estamos criticando, en el lugar que les corresponde respectivamente en el conjunto de principios posibles.

Cuando no se ejerce la crítica, como en las épocas de fe, puede haber acaso genio y erudición en abundancia. Los estudiosos producirán entonces antologías, compendios, paráfrasis o comentarios ortodoxos y concordancias entre los textos transmitidos; a su vez, los inspirados captarán y continuarán la inspiración de los profetas con una originalidad que humildemente se presentará a sí misma como fidelidad pura a la revelación primera. El sentido de la continuidad anegará tanto el sentido de la divergencia que el crítico posterior quedará asombrado. Con todo, los nuevos profetas, por más que cada uno se diga ortodoxo, discutirán inevitablemente entre sí hasta que, al final, surja la crítica, los compare con sus fuentes comunes y juzgue esas mismas fuentes sin tomarlas al pie de la letra sino, más bien, situándolas de nuevo en el mundo corriente en el que surgieron. El conocimiento de ese mundo corriente, y de las pasiones humanas que lo regían, se presupone en toda crítica; ese criterio implícito ha de ser aceptado por el público, si es que la crítica en su conjunto no ha de caer en el vacío o ser una mera exhibición de dogmatismo.

Sospecho que eso fue lo que le ocurrió al profesor Schaub respecto a mi opúsculo sobre el *Egotismo*. Él afirma que el único egotista soy yo mismo; y es bien cierto que lo escribí como crítico, no como expositor, y que mi crítica partía de un criterio claro, a saber, mi naturalismo; de modo que mi problema era precisar el lugar y la calidad, en relación a mi naturalismo, de

esa extraordinaria filosofía. Cuando sostenía que había tratado de comprender la filosofía alemana, en modo alguno pretendía dejar a un lado, ni por un momento, mis propios dogmas, que ya había examinado y reducido al mínimo compatible con una vida honesta, es decir, al materialismo. Pero el materialismo, a diferencia del racionalismo, es una filosofía humilde, no desea dictarle a la materia qué haya de ser ni qué haya de hacer; de modo que el materialista devoto procura comprender cada parte de la naturaleza desde dentro y está seguro de que nada de lo que existe, ni siquiera la filosofía alemana, cuando se entiende de verdad, puede alejarle del corazón de la naturaleza. Este principio nos lleva a concebir la vida, el conocimiento y el espíritu como desarrollos absolutamente naturales, sin escatimarles su exuberancia, lo que sí haría un materialista sectario. Me encanta observar, por ejemplo, la relación trascendental del espíritu con los sentimientos y los conocimientos; en esta cuestión, mi afinidad con la filosofía alemana es completa. Pero cuando esa filosofía comienza a eliminar el dogmatismo inherente al conocimiento, justamente inherente, (puesto que el conocimiento indica verdaderamente la relación del animal que conoce con las cosas) y cuando, a continuación, el conocimiento queda subjetivado y se considera que consiste en la intuición de sus términos más que en el descubrimiento de sus objetos y cuando, finalmente, se declara que el espíritu es absoluto y la única forma posible de existencia, entonces me sonrío ante la fatuidad y ceguera de tal pretensión y la llamo egotismo.

La crítica es así, por necesidad, trascendental, interna a cada organismo lógico o mente racional; de modo que la elección entre criterios últimos diferentes no puede hacerse de modo crítico sino que ha de ser espontánea y quedar sancionada solo por sus consecuencias morales y materiales. Si estas se siguen o no y si son buenas o malas, ha de ser un veredicto claro del intelecto o del corazón; expresar esos primeros principios no puede ser tarea de la crítica sino solo de la propaganda o de la confesión. La crítica queda por tanto confinada, en cierto sentido, dentro

del ámbito de las afinidades intelectuales propias, de modo que despliega la dialéctica de las presuposiciones ajenas solo vicariamente y dentro de la lógica doméstica propia; aunque el talante y la brillantez de esa lógica pueda conquistar otras mentes menos diestras, como ha hecho la lógica de Hegel en tantos lugares, no por su fuerza sino por sus adornos. Lo cual no le hubiera ocurrido a mentes cuyas adhesiones no estuvieran previamente desorientadas y a la deriva. Las mentes seguras y las filosofías acabadas son tan incapaces como las actrices rivales de alterarse por las críticas que se lanzan entre sí.

Es desde esa convicción serena e inocente que Schaub rebate mis críticas. Las considera insultos y, naturalmente, le molestan. No se le ocurre nunca preguntarse qué presuposiciones y preferencias han podido llevarme a decir semejantes groserías. De hecho, parece desconocer el tipo de críticas que acabo de describir; al parecer, no considera mi esbozo como crítica sino que piensa que pretendía ser, o que tenía que ser, una exposición. Yo había escrito una monografía sobre el *Egotismo* para definir tal principio y mostrar su relación con el trascendentalismo y el subjetivismo en general; una investigación que constituye una crítica de la filosofía alemana y, al menos en intención, no una crítica superficial. Pero, si se toma como una historia general o tratado de la filosofía en Alemania, mi libro es en realidad increíblemente malo. ¿Qué habría podido inducirme a emprender una tarea tan laboriosa e innecesaria? Es cierto que la imaginación nórdica siempre me ha interesado y atraído por cierto misterio romántico o aroma, como lo llamé en mi Prefacio, que la envuelve: de modo que los sentimientos de Schaub le hacen equivocarse del todo cuando piensa que ese aroma resulta *hediondo* a mi olfato. Tiene, por el contrario, la pureza de una atmósfera glacial, elevada pero oscura e incómoda, espiritual aunque sin aportar ningún sentido de liberación ni de paz. Ese era el carácter ambiguo que yo quería explicarme a mí mismo y aclarar. Pero el revisor espera el tono habitual de los estudios, de modo que, cuando encuentra algo tan completamente diferente, cree que

niego la amplitud del reconocido dominio sobre la naturaleza y la historia que caracterizó a los filósofos alemanes, incluso que nunca he oído hablar de la distinción entre el yo individual y el yo universal, como si mi antiguo maestro Royce hubiera dejado alguna vez de hablarme de ella y como si esa proyección del ego sobre el universo o sobre el cielo no fuera la cumbre del egotismo. Pero sin entrar ahora en la naturaleza del egotismo, confieso voluntariamente que es solo una de las tendencias de la filosofía alemana la que he elegido estudiar de forma expresa; por ello hablo de un escritor menor que vulgarizó y pervirtió esa tendencia, algo que suele ocurrir de forma natural en política y en moral; y omito escritores más importantes, en los cuales estaba comparativamente ausente; abundan observaciones mías sobre la filosofía alemana que los filósofos alemanes nunca hicieron sobre ella, aunque entre sí se hicieran observaciones semejantes; y si alguno de ellos escribió con seudónimo, olvidé mencionar (¿ignorancia, acaso?) el hecho, que hubiera sido toda una bicoca para el esforzado estudiante que preparara sus exámenes.

Si por casualidad mi crítica hubiera llegado a un buen crítico simpatizante del idealismo alemán, como Croce o Collingwood, la podría haber refutado con facilidad desde el punto de vista idealista. Habría comprendido que a lo que yo llamo *Egotismo*, como a lo que Hegel llama *El Estado*, es una Idea y que lo considero una dislocación o corrupción del trascendentalismo. Ahora bien, si ese buen crítico hubiera sido un trascendentalista absoluto, hubiera indicado en seguida que mi crítica se basaba en presupuestos inadmisibles, a saber, en la supuesta realidad independiente de la naturaleza y la verdad; cuando todo trascendentalista sabe que la naturaleza y la verdad son también Ideas y que todo lo que se puede legítimamente hacer con ellas es desarrollar sus relaciones dialécticas con otras Ideas, sin soñar jamás con hipostasiarlas dogmáticamente en realidades independientes. A lo que yo llamo egotismo, por tanto, no sería un abuso del trascendentalismo sino el trascendentalismo mismo secundado de modo consistente. Sería la crítica convertida en absoluta.

En efecto, eso es precisamente lo que yo sostengo; pero el argumento de la parte primera de mi *Escepticismo y fe animal* es justamente que ninguna crítica puede convertirse en absoluta, que es la misma tesis virtual de mi *Egotismo*. La crítica depende necesariamente de presuposiciones que han de ser aceptadas por fe; de modo que el egotista o crítico absoluto quedaría reducido al solipsismo del momento pasajero (algo que nunca aceptaría) a no ser que, dogmáticamente, crea al menos en su propio pasado; a la vez, de hecho, todos los egotistas creen dogmáticamente en la realidad independiente de toda la experiencia humana restante, no solo en su Idea de ella. Son por tanto pésimos críticos de sí mismos, deberían comenzar por golpearse el pecho y confesar que son dogmáticos.

No todos los amantes del idealismo alemán son, sin embargo, trascendentalistas absolutos. Muchas personas religiosas aceptan o admiran esa filosofía como un dogma sublime; lo que colocan tras el espectáculo público de la naturaleza y la historia no es el ego trascendental, con sus categorías y postulados, tal como lo describió Kant, sino más bien las Ideas o el Logos platónico, el cual, al manifestarse de modo imperfecto en la naturaleza y en la historia, acaso sea poco a poco aprehendido débilmente por los observadores humanos. El buen crítico que hubiera adoptado este punto de vista podría haber refutado también mi crítica, sin negarle justicia respecto al trascendentalismo absoluto; en efecto, mi error, a sus ojos, no hubiera sido ser dogmático sino haberme adherido a los nefastos dogmas del materialismo en vez de ser un buen cristiano o platónico dogmático. Y hubiera defendido a los alemanes por su amplitud y coraje especulativos, admitiendo a la vez que eran románticos en exceso y demasiado dados a un nebuloso panteísmo.

Esa posición no es, como el trascendentalismo absoluto, internamente suicida, pero resulta difícil de mantener de modo crítico junto a otros dogmas que son indispensables para la vida. Se parece a la posición que los católicos adoptan respecto a la crítica del Nuevo Testamento. Esta descansa en los mismos presu-

puestos naturalistas que mis críticas a los alemanes. Los católicos pueden perfecta y libremente rehusarla, si su fe en los dogmas católicos les cambia el criterio de probabilidad de modo que piensen no solo que es posible sino que es una verdad resolutiva que Dios se hiciera hombre en Galilea y que los milagros cayeran sobre la tierra más densamente que bombas. Es cuestión de buen sentido y de sinceridad. Cuando estos adquieren un fundamento dogmático, se hace posible que la crítica, sobre esa base, estudie la infinita dialéctica de las célebres Ideas.

Índice temático

A

B

C

P

R

S

T

V

W